

فتح العقار بشرح المنار

المعروف

بمكة الأنوار في أصول المنار

تأليف

زين الدين بن ابراهيم الشهيد بابن نجيم

الحنفي

وعليه بعض حواش

للمرحوم الشيخ عبد الرحمن البحر اوى الحنفى المصرى

الجزء الأول

المقرر تدريسه لطلبة السنة الثانية بكلية الشريعة الإسلامية
بالجامعة الأزهرية

جميع حقوق الطبع محفوظة

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر

١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م / ٧١١

الطبعة الأولى

روجعت بمباشرة فضيلة الأستاذ الشيخ

محمود أبو دقينة

من أكابر علماء الحنفية بالأزهر الشريف والمدرس بكلية أصول الدين

ترجمة مصنف متن المنار

هو الإمام أبو البركات : عبد الله بن أحمد المعروف « بحافظ الدين النسفي » . المتوفى سنة ٧١٠ هـ فهو من علماء القرن السابع هـ .

مولده

ولد بنسف ، بفتح الأول والثاني : وهي مدينة كبيرة واقعة بين جيحون وسمرقند . ويقال لها نخشب .

شهرته بين العلماء

وهو من طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين القوى والضعيف ، الذين شأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة ، وكان إماما كاملا عديم النظير في زمانه ، مرجعا في الفقه والأصول ، بارعا في الحديث :

شيوخه الذين تلقى عنهم

تفقه على شمس الأئمة : محمد بن عبد الستار السكردري ، وعلى : حميد الدين الضرير ، وبدر الدين خواهر زاده .

مؤلفاته

وله تصانيف معتبرة : منها [الوافي] متن في الفقه ، وشرحه المسعى [بالكافي وكفر الدقائق] متن مشهور في الفقه و [المصنف] شرح المنظومة النسفية في الفقه و [متن المنار في الأصول ، وشرحه كشف الأمرار] ؛

مفايرته لصاحب التفسير

وهو غير صاحب التفسير المشهور ، فإن اسمه نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد : المتوفى سنة ٥٣٧ هـ رحم الله الجميع آمين ؟

ترجمة صاحب فتح الغفار

هو الإمام العلامة ، الشيخ زين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الحنفي الشهير « بابن نجم » اسم بعض أجداده من علماء القرن العاشر .

مولده وتلقيه العلوم

ولد بمصر سنة ست وعشرين وتسعمائة ، واشتغل بالعلم على العلماء الموجودين بمصر في عصره ، فأخذ الفقه عن الشيخ أمين الدين بن عبد المفعال الحنفي ، والشيخ أبي الفيض السلمي ، والشيخ شرف الدين البلقيني ، وشيخ الإسلام أحمد بن بونس . الشهير « بابن الشلبي » وأخذ العلوم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين : منهم الشيخ نور الديلمي المالكي ، والشيخ شقير المغربي .

بعض تلامذته

وانتفع به خلق كثير : منهم أخوه [صاحب النهر] : شارح [كنز الدقائق] والعلامة الغزي [صاحب منيع الغفار : شرح متنه تنوير الأبصار] .

تصوفه

وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى : سليمان الخضيرى .

مؤلفاته

ومؤلفاته المعروفة [الأشباه والنظائر] و [البحر الرائق شرح كنز الدقائق] و [مختصر التحرير] و [مشكاة الأنوار في الأصول] و [الفوائد الزينية في الضوابط والاستثناءات] و [الرسائل الزينية] . أما تعاليقه على هوامش الكتب وحواشيها ، وكتابه على أسئلة المستفتين فشيء كثير .

وفاته رحمه الله

وتوفي يوم الأربعاء ، وقت الضحى ، ثامن رجب الفرد الحرام ، من شهور سنة مسمعين وتسعمائة : وقيل سنة تسع وستين وتسعمائة ، ودفن مع أخيه الشيخ عمر [صاحب النهر] بالقرب من قبر السيدة سكينة بنت سيدنا الإمام الحسين بمصر ، رضى الله عن الجميع آمين .

ترجمة صاحب الحوائى

هو الإمام العلامة الحسيب النسيب ، الشيخ عبد الرحمن البجراوى الحنفى هـ

مولده ونشأته

ولد رحمه الله تعالى بكفر العيص : قرية على شاطئ النيل بمديرية البحيرة من الديار المصرية سنة ١٢٣٥ هـ . ولما بلغ من العمر حوالى أربع سنين توفي والده وانتقلت به أمه إلى مصر قاصدة شيخ الإسلام الشيخ القويسنى لروابط الصداقة بينه وبين المرحوم جده ، وذلك بإشارة من المرحوم والده لينشأ نشأة دينية . فحفظ القرآن الكريم ، وبعد ذلك لازم السيد الشريف المرحوم : الشيخ محمدا الكتبى الحنفى ، فأمره بحفظ المتن ، وكان ذلك سنة ١٢٤٩ هـ .

شيوخه الكرام

وفى سنة ١٢٥١ هـ حضر دروس المشايخ ، فتلقى الفقه والحديث والتفسير على الشيخ محمد الكتبى ، والشيخ محمد الرافعى الكبير ، شقيق المرحوم : الشيخ عبد القادر الرافعى ، وتلقى المعقول على الشيخ مصطفى البولاقى ، والشيخ محمد التميمى المغربى الكبير ، والشيخ ابراهيم السقا ، والشيخ أحمد منة الله ، والشيخ ابراهيم الباجورى ، والشيخ محمد هليش وأخراهم

تأهله للتدريس

وقد اجتهد فى التحصيل حتى تأهل للتدريس سنة ١٢٦٤ هـ ومازال مشغلا بالتدريس وتحقيق العلوم إلى أن أصيب بمرض الوفاة فى نصف شعبان ١٣٢١ هـ .

تلامذته

وتخرج من درسه أجلاء علماء الحنفية ، ومن بينهم حضرات أصحاب الفضيلة ، المرحوم : الشيخ محمد عبده « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ محمد نجيت « مفتى الديار المصرية سابقا » والمرحوم الشيخ حسونة النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » والمرحوم الشيخ عبد الرحمن القطب النواوى « شيخ الجامع الأزهر سابقا » .

للمناصب التى تولاها ومؤلفاته

وتقلد وظائف عديدة : منها قضاء الاسكندرية وإفتاء المجلس الخصوصى ورياسة المجلس الأول بالحكمة الشرعية وإفتاء الحقانية ، وله قرارات شريفة على معظم الكتب الشرعية وغيرها .

وفاته رحمه الله

وكانت وفاته يوم السبت ٢٣ محرم ١٣٢٢ هـ . ودفن بقراة الخجورين بالقرب من مدفن شيخ الإسلام شمس الدين الانبائى بالقاهرة رحمه الله تعالى آمين .

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

(قرآن كريم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى نور منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه ، ونقحه بالسنة الشريفة وحرره ووضحه بالمجتهدين وأصله وقرمه من بين الأديان وفضله ، والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى بأعظم الكمالات وشرفه ، وعلى آله وأصحابه ما أثنى عبد على مولاه وعظمه . [وبعد] فهذا شرح ألفقه على [المنار] فى أصول الفقه ، شرعت فيه حين أقرأته بالجامع الأزهر درسا بدرس سنة خمس وستين وتسعمائة ، يحل ألفاظه ويبين معانيه ، معرضا فيه عن التطويل والامتهاب ، مقتصرا فيه غالبا على كلام جماعة من محققى المتأخرين من أصحابنا : كصدر الشريعة ، وسعد الدين التفتازانى ، وابن الهمام ، والأكمل ، مهينا للأصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق والأوجه ، وسميته : -

بمشكاة الأنوار فى أصول المنار

راجيا من الله تعالى القبول ، إنه تعالى خير مأمول ، هذا وقد كنت اختصرت تحرير الأصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام ، وسميته [لب الأصول] وهو حسبي ونعم الوكيل . قال رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد) هو الثناء باللسان على الجميل ، والشكر فعل يبنى عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام ، سواء كان ذكرا باللسان ، واعتقادا بالجنان وعملا بالأركان ، فورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه بعم النعمة وغيرها ، ومورد الشكر بعم اللسان وغيره ومتعلقه بكون النعمة وحدها ، فالحمد أعم باعتبار المتعلق وأخص باعتبار المورد والشكر بالعكس (١) ، ومن هنا تحقق تصادقهما فى الثناء باللسان فى مقابلة الإحسان وتفاوقهما فى صدق الحمد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة ، وصدق الشكر فقط على الثناء

(١) ومن هنا قيل : إن الشكر يختص بالفواضل وهى المزايا المتعدية ، بخلاف الحمد فإنه يترتب على الفضائل وهى المزايا التى لا تنعدي كذا فى حاشية السيد اهـ .

بالجنان في مقابلة الاحسان كذا في المطول ، ولم يقيد الجميل بالاختيارى نظرا الى أن المدح والحمد
أخوان ، ومن قيد به أخرج به المدح فإنه الشناء باللسان على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف
فيه للجلس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل أحد أن الحمد ماهو ، أو للاستغراق ، إذ الحمد
في الحقيقة كله له ، إذ ما من خير إلا وهو موليه بواسطة أو بغيرها قال - وما بكم من نعمة فمن الله -
ذكره البيضاوى واختار الأول في الكشف بناء على أنه المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال
لا سيما في المصادر وعند خفاء قرأتين الاستغراق أو على أن اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل
إلا على مسماه فإذا لا يكون ثمة استغراق كذا في المطول (لله) اسم للذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد ولذلك لم يقل للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يؤهم اختصاص استحقاقه
الحمد بوصف دون وصف (الذى هدانا) تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات
تنبيه على استحقاقها الذاتي والوصفي ، والهداية دلالة بلطف ، وهداية الله تعالى تنوع أنواعا
لا يحصيا عددا لكنها تنحصر في أجناس مترتبة : الأول إفاضة القوى التي بها يتمكن المرء الى
الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة . والثاني نصب الدلائل الفارقة
بين الحق والباطل . والثالث إرسال الرسل وإزالة الكتب : والرابع أن يكشف على قلوبهم
السرائر ويريهم الأشياء كما هي ذكره البيضاوى (الى الصراط المستقيم) طريق الحق ، وقيل
ملة الاسلام ، والمستقيم المستوى وقد جرى على الأصل وهو تعديده هدى باللام أو الى ، وخولف
الأصل في الفاتحة كما لا يخفى (والصلاة على من اختص بالخلق العظيم) دعاء للشارع صلى الله
عليه وسلم الناصب للأدلة تلو الثناء على الله تعالى ، لما أن أجل النعم الواصلة الى العبد هو
دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة في دار السلام ، وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة
والسلام ، وفي ترك التصريح باسمه تنويه بشأنه ، وتنبيه على أن اختصاصه بالكمالات أمر جلي
لا يخفى على أحد . والخلق بضم اللام وسكونها : السجية والطبع كذا في الصحاح ، وذكر
القرطبي في تفسيره : الخلق في اللغة هو ما يأخذ الانسان به نفسه من الأدب ، لأنه بصير
كالخلقة فيه ، فأما ما طبع عليه من الأدب فهو الخيم ، وهو بالكسر السجية والطبيعة لا واحد
له من لفظه ، فيكون الخلق الطبع المتكلف ، والخيم الطبع الغريزي انتهى ، وصفه بالعظيم
اتباعا لقوله تعالى - وإنك لعلى خلق عظيم - وأصح الأقوال في تفسيره ما ذكرته عائشة
رضي الله عنها كما رواه مسلم « كان خلقه القرآن » ذكره القرطبي ، يعنى تأدب بأداب القرآن .

وحاصله تخليته من كل عيب بها وتخليته بمحامنها ومكارمها (وعلى آله الذين قاموا بانصرة
الدين القويم) دعاء لمن حاولت الشارع في تنفيذ الأحكام وتبليغها الى العباد : أى وهى أهل بيته أو
كل من تبعه من المتقين إلى يوم القيامة ، والظاهر إرادة الثانى هنا لتدخل الصحابة ومن له

خطر ، وصحح في شرح المنظومة أنهم من حرمت عليهم الصدقة ، وأصله أهل بدليل أهيل (١) خص استعماله في الأشراف ومن له خطر ، وعن الكسائي : سمعت أعرابيا فصيحاً يقول أهل وأهيل وآل وأويل (٢) . والدين الشريعة ، وقيل الطاعة ، وقيل الجزاء ، والمناسب هنا الأول ، وهو الشريعة والإيمان والإسلام والملة واحد بالحقيقة والاختلاف بالاعتبار ، وقد عرفوه بأنه وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ، وتبام تقريره في التقرير للأكمل وهو معنى الإيمان وهو التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى مما علم بحبيته به ضرورة ، وإطلاقه على دين الجوس ومن لا كتاب له بالاشتراك اللفظي ، وعلى الأديان الحقبة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك ، لأن بعض الأديان أشد من بعض وما شأنه ذلك لا يكون متواطئاً .

واعلم أن اللفظ ومفهومه إما أن يتحددا أو يتعددا أو يتحد الاسم ويختلف مسماه أو بالعكس فالأول إما أن يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل أو بالقوة فهو الكلي ، أو لا يصح وهو الجزئي الحقيقي ، والكلي إن تساوى صدقه على مائته فتواطىء كالإنسان ، وإن اختلف بشدة وضعف أو تقدم أو تأخر فشكك كالموجود والأبيض . والثاني المتباينة كالإنسان والفرس . والثالث إن وضع للكلي وضعاً أو لا فاشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض أو لم تباين كالأسود على الأسود علماً وصفة فإن مدلوله في العلمية الذات وفي الاشتقاق الذات مع الصفة ، فالمدلول في العلم جزء المدلول في المشتق ومدلوله مشتقاً صفة لمدلول العلم ، وإن وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله في الموضوع حقيقة وفي غيره مجاز . والرابع المترادفة كالإنسان والبشر كذا في البدائع ، والفرق بين المترادفين والمتساويين أن في الأول المفهوم واحد وفي الثاني مختلف وما صدقهما واحد كالناطق والضاحك إليه أشار في التحرير ، والتقويم من قومت الشيء فهو قويم أي مستقيم .

وفي ذكر الصراط والدين براءة استهلال ، وهي ذكر شيء في افتتاح الكلام يدل على أن مقصوده في أي فن من الفنون ذكره العيني .

(اعل) أن من حاول علماً فعليه أن يتصوره بحده أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة في طلبه ، فأصول الفقه علماً : العلم بالقواعد التي يتوصل بمعرفةاتها إلى استنباط الفقه ، ويقال على القواعد نفسها لأن اسم كل علم يصح أن يقال للدراك ولتعلقاته

(١) قوله بدليل أهيل) رده ابن أمير حاج في شرح التحرير وأطال في رده بكلام في غاية الحسن فليراجع .

(٢) أي فليس كل منهما مصغر يخصه فهما مادتان مختلفتان اهـ .

وكذا القضية والقاعدة، وهي قضية كلية كبرى سهلة الحصول لانتظامها عن محسوس كهذا أمر والأمر للوجوب فهذا للوجوب : والفقه التصديق بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها وهو بمعنى الاعتماد الراجح الشامل للظن واليقين ، وقولهم التفصيلية تنهض باللائم وإخراج علم الخلاف به غلط كما أفاده في التحرير : وذكر الأكل في شرح مختصر ابن الحاجب أن العلمية تنافي التعريف ، إذ لا يجوز أن يقال زيد من حيث إنه علم لفلان معرف بكذا وكذا فإن التعريف للكليات ، وأن كونه موضوعا لنوع من العلم ينافي العلمية لأن النوع كلي والعلم لا يكون إلا للجزئي الحقيقي انتهى .

وموضوعه الدليل السمعى الكلى من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة لإثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذنا من مشخصاته وتماهه في التحرير :

وغايته معرفة الأحكام الشرعية كذا قالوا ، وتعقبهم الأكل بأن التحقيق أنها معرفة استنباط الأحكام ، واستمداده من الكلام والعربية والأحكام الشرعية من جهة تصورهما لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البدائع وغيره ، وتعقبهم الأكل بأنه لا حاجة له إلى علم الكلام لأن المستمد المجتهد فقط والإيمان حاصل له (أن أصول الشرع) أى أدلة المشروع فالأصول الأدلة وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلى كذا في البدائع ، والشرع وإن جاز أن يكون علما لهذا الدين وأن يكون بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب لأن معنى إضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة ما يخص بها باعتبار كونه دليلا عليها ، فأصل الفقه ما يخص به من حيث إنه مبنى له ومستند كذا في التلويح ، وذكر فى حاشية العنبر بعده ، ولهذا جزمنا بأن الشرع فى قولهم : أصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد هذا الاختصاص اهـ ، وصرح الهندي فى شرح المغنى بأنه الراجح ، لأن المتبادر من إضافة الأصول إلى شىء أن يكون ذلك الشىء فرعاً ، والذي جزم به المصنف فى شرحه أن المعنى أصول الأحكام المشروعة ، وذكر فى الكشف الكبير أن المشروع يتناول العال والأسباب والشروط كما يتناول الأحكام ، فإن كان المراد منه الجميع ، ومن المعلوم أن القياس لا مدخل له فى إثبات ماسوى الأحكام ، فالمعنى مجموع الأدلة التى تثبت بها المشروعات أربعة من غير نظر إلى أن كل واحد يثبت الجميع أو البعض ، وإن كان المراد منه الأحكام لا غير وهو الظاهر ، فالمعنى الأدلة التى يثبت بكل واحد منها الأحكام أربعة اهـ (ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة) أى ثم السنة ثم الإجماع ، لأن الكتاب حجة من كل وجه والسنة حجيتها ثابتة به والإجماع بهما (والأصل الرابع القياس) أطلقه فانصرف إلى الشرعى لأنه عند الإطلاق لا ينصرف إلا إليه فخرج القياس العقلى ، ومن قيده بالمستنبط من الثلاثة أشار به إلى فرعيته ، وأفرده بالذكر لانهطاط رتبته ، لأنه أصل بالمسبة إلى حكمه

فرع بالنسبة إلى الثلاثة، أولاً لأن الأصل فيه الظن والقطع لعارض، وأمر الثلاثة على العكس، ولا يراد على الانحصار في الأربعة شريعة من قبلنا لأنها تابعة للكتاب أو السنة، ولا آثار الصحابة لأنها تابعة للسنة، ولا التعامل لأنه تابع للإجماع، ولا التحرر واستصحاب الحال لأنهما تابعان للقياس (أما الكتاب) أي السابق، وهو في اللغة اسم للمكتوب فهو من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام، وليس بصفة غلب في عرف الشرع على ما ذكره كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه، فهو علم بالغلبة مقارنة لأل لا كما زعم الشارح (١) من أن اللام فيه للعهد (فالقرآن) في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد، وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعله تفسيراً له وبقي للكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشبهه به، لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحده، ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهمه البعض، لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم، وإن كان صحيحاً في اللغة كذا في التلويح، واختار في التحرير أن تعريف الكتاب بالقرآن لفظي. ثم هو يطلق على الكلام الأزلي: وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا يختلف الأمر والنهي والإخبار، ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات كالعلم والقدرة، ويطلق على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالتها على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم، إلا أن الأحكام لما كانت في نظر الأصول منوطة بالكلام اللفظي دون الأزلي جعل القرآن اسماً له، واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم، ولم يكتف في تمييزه بمجرد ذكر النقل لأن التعريف لا بد وأن يساوي المعروف فذكر باقي المقيود لتحقيق المساواة (المنزل على الرسول) أي على رسولنا مخرج لسائر الكتب السماوية والأحاديث القدسية، وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي عن الشافعي أنه يكره أن يقول: قال الرسول بدون إضافة ولم أره في كلام أئمتنا (المكتوب في المصاحف) مخرج لما نسخت تلاوته، سواء بقي حكمه أو لا، والمصحف في اللغة ما جمع فيه المصاحف مطلقاً، وفي العرف ما جمع فيه صحائف القرآن: قال في التحرير: وهذا التعريف اسمي للحجة القطعية الآن فلا دور (٢) انتهى.

(١) قوله لا كما زعم الشارح: قال شيخ مشايخنا الغني: ما زعمه الشارح صحيح، لأن الكتاب له إطلاقان: إطلاق بمعنى العلمية، وإطلاق آخر لا بهذا المعنى وكون أل فيه للعهد مبنى على الثاني فتأمل، كذا بهامش أصل هذه النسخة.

(٢) لأن المعروف القرآن الذي هو حجة في حقنا لا القرآن بالحقيقة، والقرآن المذكور في تعريف المصحف هو القرآن بالحقيقة اهـ ابن نجيم.

ولهذا يندفع أيضا ما أورد من لزوم الدور فيما بعده، فإن النقل إلينا لا يتصور إلا بعد تصور المنقول (المنقول عنه نقلاً متواتراً بلاشبهة) مخرج للمشهور والشاذ ولم يخرج بما جاء قبله لأن اللام في المصاحف للجنس فأبطلت معنى الجمعية، ولا يقال لم يوجد النقل متواتراً في حقه وحق من سمع من فيه، لأننا نقول شرطية لشبوهه في حقنا لا في نفس الأمر وعن اشتراطه لزم فيما لم يتواتر نفي القرآنية قطعا كالقراءة الشاذة فالإتفاق على عدم الاكتفاء بها في الصلاة، وفي أصول شمس الأئمة أن الصلاة تفسد بها، والمذكور في الفروع عدم الفساد مطلقاً، فيحمل الأول على ما إذا كان قصة، والثاني على ما إذا كان ذكراً، وهو أولى من القول ببطلان إطلاقهم كما وقع في التحرير، وهي حجة ظنية عندنا لأنها منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم، والخطأ في قرآنيته لا في خبريته وانتفاء الأخص لا ينفي الأعم.

وقد اختلف في البسمة، والحق أنها من القرآن، لكن لم يكفر جاحداً مع إنكاره القطعي للشبهة القوية بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال، فهي قرآن لتواترها في محله ولا كفر لعدم تواتر كونها في الأوائل قرآناً، والحاصل أن الموجب لتكفير جاحده إنكار ما تواتر في محله وما تواتر كونه قرآناً، والمعتبر في إثبات القرآنية الأول فقط. ثم اعلم أن القرآن لا باعتبار كونه حجة في حقنا كلام عربي منزل للإعجاز بحمل خاصة وأن كلاماً من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه، لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم، وذلك آية آية لا مجموع القرآن، لكن إذا أطلق علماً بالغلبة يراد به مجموع اللفظ المذكور المحتج بأبعاضه، وإن أطلق مراداً بلامه الجنس فعناه القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه، وهو ما دل على المعنى فيتناول حروف المعاني، ولذا بحثوا عنها، فاندفع ما في التلويح من أنه إن بقي على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآناً في الشرع.

واعلم أنه قد اختلف في تكفير من أنكر المعوذتين مع القطع بقرآنيتهما، وما عن ابن مسعود من إنكارهما لم يصح وإن ثبت خلو مصحفه لم يلزم إنكاره لجوازه لغاية ظهورهما، وأولاً السنة عنده أن لا يكفّر منه إلا ما أمر عليه الصلاة والسلام بكتبه ولم يسمعه، واختار في الفتاوى البزازية تكفير منكرهما للإجماع على كونهما منه.

ومما يتعلق بهذا المبحث من الفروع أن من قال بخلق القرآن يكفر، واختار في البزازية عدمه لاحتمال إرادته المقررة بالسنة وهو مخلوق، بل الظاهر إرادته وأن من قرأ القرآن على الدف والقضيب يكفر وكذا من أدخل آية منه في المزاح، وأن القرآن يخرج عن كونه قرآناً بالقصد فحمل للجنب على قصد الثناء والدعاء، وفي الظهيرية لو صاف لا يقرأ القرآن فقرأ الفاتحة

على قصد الثناء والدعاء لا يبحث ، ولا يبحث بالبسملة إلا أن ينوى التي في سورة النمل (وهو اسم للنظم والمعنى) أى القرآن النظم الدال على المعنى لأن كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى ، واختار النظم هنا لأن القرآن عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص ، فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتأخير ما بقى القرآن قرآنا ولا يضر إطلاقه على الشعر لأن حقيقة جمع اللؤلؤ في السلك بحسن الترتيب ، ومنه نظم الشعر ففهم تشبيه الكلمات بالدرر ، واللفظ حقيقة الرى ، ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأثر النظم رعاية للأدب ، واختار في تعريف الخاص ونحوه اللفظ لأن الموصوف به المفرد منه دون النظم المركب ، وأشار المؤلف إلى رد قول من زعم أن المعنى المجرد قرآن على قول الإمام أخذا من تجويزه القراءة بالفارسية في الصلاة إنما رخص في إسقاط لزوم النظم لأن مهنه على التوسع ، والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة ، وغير العربي وإن لم يكن منزلا منقولا مكتوبا لكن أقامه مقام العربي تقديرا ، واختلف في سقوطه رخصة أمى رخصة إسقاط أو ترفيه ، فذهب في الكشف الكبير إلى الأول وتعقبه الإتيان في الأصول بأنه لو كان كذلك لم يكن الأصل مشروعاً كالإتمام في السفر ، فالحق الثاني كالإفطار للمسافر في رمضان وجوابه أنه لم يجعل إسقاط النظم رخصة إسقاط وإنما جعل إسقاط لزمه هو الرخصة فلا يلزم ما ذكر كما لا يخفى ، ولا يرد عليه قوله تعالى - وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتشكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين ، وإنه لى زبر الأولين - لجواز تعلقه بالمنذرين كما يجوز تعلقه بنزل ، وتماه في التقرير للأكمل ومع ذلك فالأصح رجوع الإمام عنه إلى قولهما إنه لا تجوز القراءة بغير العربي فيها للقادر لأن المأمور به قراءة مسمى القرآن ، وهو وإن كان الاسم مشتركاً بين الكل والشخصي انحصر الكل فيما في الخارج وقوهم النظم ركن زائد لا يفيد بعد دخوله ومقتضى كون النظم داخلاً أن يكون العاجز عنه كالأمى فلو قرأ بالفارسية قصة فسدت لا ذكرنا قال في التحرير إنه الأوجه مع اتفاقهم على الجواز بها للعاجز مطلقاً ، ودل كلام المصنف أنه لا يشتغل على ما لا معنى له ، وأما التأكيد كدفعة واحدة فكثير وإبداء فائدته قريب . وأما الحروف المقطعة فمن المتشابه ، وفيه خلاف سيأتى ، والخلاف في أن معناه هل يعلم أو لا ، فاللزام عدم العلم بمعناه لعدم معناه كما أفاده في التحرير (وإنما تعرف أحكام الشرع) أى الشارع ، وللعلم إطلاقاً فيطابق في العرف على إسناد أمر إلى آخر : أى نسبته إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ، وفي اصطلاح الفقهاء على وصف الفعل سواء كان واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقاً ، وفي اصطلاح الفقهاء على وصف الفعل سواء كان أثراً للخطاب كالوجوب والحرمه أو لم يكن كالنافذ واللازم والموقوف ، وغير اللازم كالوقوف

عند الإمام كما في التحرير، وهو أولى مما في التنقيح من أنه عندهم يطلق على ما ثبت بالخطاب وذكر المولى سعد الدين في حاشية العنبر عن المحصول قولهم الحل والحرم من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالاً إلا مجرد كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عن فعله، ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه أو فعلته عاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله، والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من الفعل صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكوراً أو مخبراً عنه ومسمى بالاسم المخصوص انتهى، فالحكم المذكور في تعريف الفقه بالمعنى العرفي عند المحققين وهو النسبة الثابتة بين الأمرين التي العلم بها تصديق كما اختاره في التلويح وقد تكلف صدر الشريعة فجوز أن يراد به الحكم الأصولي وهو بعيد، والحكم المذكور هنا في قوله أحكام الشرع بالمعنى الفقهي وبه خرج القصص والأمثال والمواظب الواردة في القرآن لأن نظرهم ليس فيها وهي وإن تعلق بها أحكام من وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب فهي أحكام تعلقت بالجميع ولم تثبت معرفتها بالجميع، وإنما ثبتت ببعض الناصر من الكتاب أو السنة كما في الكشف (بمعرفه أقسامهما) أي النظم والمعنى رد أيضاً على من زعم أن المعنى المحرر قرآن عنده (وذلك) أي أقسامهما على تأويل المذكور وإلا فالأصل وتلك (أربعة) لأن اللفظ للدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه، فتقسم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالة عليه فلإن اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثاني وإلا فهو الرابع والجميع أقسام النظم بالنسبة إلى المعنى كما صرح به في التوضيح أخذنا بالخاص وميلنا إلى الضبط لا كما اختاره بعضهم من أن الثلاثة الأول أقسام النظم، والرابع أقسام المعنى (الأول في وجوه النظم) أي في جهات النظم أي اعتباراته (صيغة ولغة) أي هيئة ومادة لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات، وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقريته انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بإزاء المعنى المخصوص عين هيئته بإزاء معنى المضى، فاللفظ لا يبدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فغير بذكرهما من وضع اللفظ، والأقرب مما في التنقيح من أن هذا القسم باعتبار وضعه للمعنى، وقدم الصيغة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود لماعلم أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الأمر والنهي اللذين عليهما مدار الأحكام الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن ذكر الوضع كما ذكره خسرو في حاشية التلويح والوضع أعم من الشرعي واللغوي كما لا يخفى (وهي أربعة الخالص والعام والمشارك والمؤول) لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الأفراد وهو الخالص، أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دل على معان متعددة فإن ترجيح البعض على البعض فهو المؤول

والإفالمشترك وقد أسقط المحققون المؤول من درجة الاعتبار لأنه ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع إجمال بظني فهي ثلاثة (١) كما في التحرير واختاره منصور القماني لأن الترجيح وعدمه إنما يكون بالاستعمال وكلامنا قبله، وجعلها في التوضيح أربعة بإسقاط المؤول وإدراج الجمع المنكر بناء على ما اختاره من أنه واسطة بين الخاص والعام (والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي أربعة أيضا: الظاهر والنص والمفسر والمحكم) أي طرق إظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح، والظاهر أنها في السكل بمعنى الاعتبار كما ذكره خسرو: والبيان إظهار المعنى أو ظهوره للسامع، وقدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ، وتصرف في المعنى، والأول مقدم على الثاني، ثم الاستعمال مرتب عليهما حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه كذا في التلويح وبه الدفع مافي التوضيح من أن الاستعمال مقدم

(١) قوله فهي ثلاثة لأن اللفظ إن كان مسماه متحدا ولو بالنوع كرجل وفرس أو متعدد مدلولاً على خصوص كميته أي كمية عدده به: أي بلفظه فالخاص فدخل المطلق والعدد والأمر والنهي في الخاص، فالأمر والنهي والمطلق لا تطابق كون مسماه متحدا ولو بالنوع عليهما، والعدد لا تطابق كون مسماه متعدد مدلولاً على خصوص كميته به عليه وإن تعدد المعنى بلا ملاحظة حصر فلما بوضع واحد فن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه لم يلاحظ الواضع حصر معناه في كمية بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كائنا ما كان عدده وضعا واحداً والعام فهو لفظ وضع وضعا واحداً المعنى متعدد لم يلاحظ حصره في كمية أو بوضع متعدد فن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه دال على معنى متعدد بوضع متعدد من غير ملاحظة حصر لكميته هو المشترك، فهو لفظ وضع وضعا متعدد لمعان متعددة ولم يلاحظ حصرها في كمية فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال لأنه يصدق عليه لفظ وضع وضعا واحداً المعنى متعدد ولم يلاحظ حصره في كمية فلا يكون واسطة بين العام والخاص، هذا على عدم اشتراط الاستغراق في العام كما هو قول أكثر مشايخنا البخاريين وعلى اشتراط الاستغراق فيه كما هو قول مشايخنا العراقيين والشافعية وغيرهم، فتحدد الوضع إن استغرق فالعام وإلا فالجمع أي فيقال وإن تعدد بلا ملاحظة حصر فلما بوضع واحد فن حيث هو كذلك إن استغرق ما يصلح له فالعام وإلا فالجمع المنكر فهو حينئذ واسطة بين الخاص والعام كذا في التحرير وشرحه ثم قال وأخذ الحاشية يبين عدم العناد بجزء المفهوم بين المشترك والعام: أي فليس موجب العناد بينهما ذاتيا داخلا، وهو الفصل كما هو بين الإنسان والفرس فإنه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع الخاص فهو تقسيم بحسب الاعتبار ولذا أخذت الحاشية اهـ.

على ظهور المعنى وخفائه ولذا قدمه في التنقيح على قسم البيان وإنما كان أربعة أيضا لأنه إن ظهر معناه فيما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فالنص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فالحكم (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه) لأنه إن خفي معناه فيما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي، أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل، وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل، وإلا فهو المتشابه، والمراد بالمقابلة أن يكون موجبا مخالفا لموجب الأقسام الأول، وليست من قسم البيان لأن البيان هو الإظهار أو إزالة الخفاء فلا يتناولها إذا الشيء لا يتناول ما ينافيه فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم أن تكون أقسام النظم والمعنى خمسة إذ ذكرها هنا وقع تبعا كذا ذكر الهندي (والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي أربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لأنه إن استعمل في موضوعه فحقيقة، وإن كان في غيره لعلاقة فجواز، وكل منهما إن ظهر مراده فصريح، وإلا فكناية، ومن حذف ذكر العلاقة ورد عليه الهزل (والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني) أي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما فإن للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقريراً على المعنى الوضعي أو تجاوزاً عنه بحسب إرادة المتكلم واستعماله فأشار بقوله على المراد إلى هذا القسم وبقوله والمعاني إلى الأولين كذا في الكشف: والحاصل أن هذا القسم باحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كما في التنقيح، (وهي أربعة أيضا الاستدلال بعبارة النص وإشارته وبدلالته وباقتضائه) لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقاً له فعبارة وإلا فإشارة، وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلا فالافتضاء والاستدلال طلب الدلالة وهو وإن كان صفة للمستدل وليس من أقسام الكتاب لكن لما لم تفد الأقسام بدونه عده منها كما سيأتي في محله، والعبارة مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل وكذا الثلاثة فهي بمعنى المعبر والمشير والدال والمقتضى ليكون من أقسام النظم كما أشار إليه الهندي أو معناه الدال بطريق العبارة إلى آخره وهو أقرب، ولذا اقتصر عليه في التلويح، والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر كما سيوضح في محله (وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضا: معرفة مواضعها) أي مواضع أخذ تلك الأقسام واشتقاقها كما يقال الخواص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وكالعام من العموم (وترتيبها) ليقدم الراجع على المرجوح عند التعارض كتقديم الحكم على المفسر (ومعانيها) أي حقائقها وحدودها في اصطلاح الأصوليين أو ما يفهم منها لغويا كان أو شرعياً (وأحكامها) أي الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعياً أو ظاهرياً، ووجه الضبط في الأربعة أن معرفة النصوص إما أن تكون من جهة ما دخل في النص

أولاً، والأول إما أن يكون مقصوداً بالذات أو وسيلة إليه، للثاني معرفة الاشتقاق. والأول معرفة المعاني لغوية وشرعية وعرفية. والثاني إما أن يكون باعتبار ذاته أو ماصدوعه. فالأول قوله في رتبة الدلائل من حيث كونه ميئناً للفرض أو الوجوب أو غيره راجحاً أو مرجوحاً. والثاني الأحكام الثابتة بحسب تلك القوة كذا في التقرير، وهذا وما قبله وجه ضبط، والعمدة في السكل الاستقراء كذا في التلويح، وقد استفيد من قوله يشمل السكل أن الأقسام ثمانون من ضرب العشرين في الأربعة، وهي تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة لا أقسام حقيقة يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم على أنه لو جعل الجميع أقساماً متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيشيات والاعتبارات كفاً أقسام التقسيم الأول فإن لفظ العيون مثلاً عام من حيث يتناول جميع أفراد الباصرة، ومشترك بين حيث الوضع للباصرة وغيرها، وكذا التقسيم الثاني كذا في التلويح.

وذكر القاتني في شرح المغني أن المراد من الأقسام التقسيمات. لأن قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء. وهذه الأقسام يجتمع بعضها مع بعض.

وذكر الهندي عن بعض المحققين أن الأقسام في الحقيقة تبلغ إلى سبعة وأربعين وستين قسمًا وأطال في تقريره. وحاصله أن القسم الثالث: أعني قسم الاستعمال يكون في كل قسم من الاثنين عشر التي قبله فتكون ثمانية وأربعين، ثم القسم الرابع يكون في كل من الثمانية والأربعين فتبلغ مائة واثنين وتسعين، ثم القسم الخامس يكون في كل من المائة واثنين وتسعين فتبلغ ما ذكرناه.

وفي التوضيح لا تنافي بين العام والمشارك كالعيون كما ذكرناه لسكن بين العام والخاص تناف إذا لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيشيتين فاعتبر هذا في البواقي انتهى. وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه (أما الخاص فكل لفظ) وهو في الأصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد به هنا كما استعمل القول بمعنى المقول، وهذا كما يقال الدينار ضرب الأمير: أي مضروبه، وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعاني وعلى أكثر منه مفيداً كان أو لا كالقول والكلام، لكن القول أشهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام، وأشهر الكلام لغة في المركب من حرفين فصاعداً واللفظ خاص بما يخرج من الفهم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا في شرح الرضوي واحترزه عن غير اللفظ (وضع لمعني) احتراز عن المحرف والمهمل ومادل طبعاً أو عقلاً، والمقصود من قولهم وضع اللفظ جعله أولاً لمعني من المعاني مع قصد أن يصير متواطئاً عليه بين قوم فلا يقال إذا استعملت اللفظ بعد وضعه في المعنى الأول إنك واضعه

إذا ليس جملاً بل لوجعلت اللفظ الموضوع لمعنى آخر مع قصد التواطىء قبل إنك واضحة كما إذا سميت بزید رجلاً، ولا يقال كل لفظة بدلت من شخص معنى لأنها موضوع له من دون اقتراح قصد التواطىء بها، ومحرفات العوام على هذا ليست ألفاظا موضوعا لعدم قصد المحرف الأول إلى التواطىء، وعلى ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجا إلى قوله لمعنى، لأن الوضع لا يكون إلا للمعنى إلا أن يفسر الوضع بصوغ لفظ مهملا كان أولا مع قصد التواطىء أولا فيحتاج إلى قوله لمعنى لكن ذلك على خلاف المشهور من اصطلاحهم، ومعنى اللفظ ما يعنى به: أى يراد بمعنى المفعول كذا فى الرضى وإذا كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات، وبه خرج ما وضع لمعنيين فأكثر، وهو المشترك (معلوم) مخرج للمؤول لأن معناه غير معلوم يقينا كما ذكره الإنفاى:

واختلف فى إخراجها للمجمل، فقبل به نظرا إلى أن معناه غير معلوم للسامع: وقيل لا لأن معناه معلوم للواضع، وصحح فى الكشف الأول لأن حكم الخاص أنه لا يحتمل البيان لكونه بينا، والمجمل لا يعرف إلا بالبيان (على الانفراد) مخرج للعام فإنه وضع لمعنى واحد معلوم لكن على وجه الاشتراك بين الأفراد، والمراد بقوله: على الانفراد أن لا يكون الملك المعنى الواحد أفرادا، سواء كان له أجزاء أو لم تكن فتدخل الثنية كما فى التلويح، واسم العدد تحت الخاص كالمائة فإن الواضع وضعه لجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع، فيكون كل من الوحدان جزءا من أجزائه فيكون موضوعا لواحد بالنوع كالرجل والفرس، بخلاف العام فإنه موضوع لأمر مشترك فيه وحدان الكثير، فيكون كل من الوحدان جزئيا من جزئياته، وبخلاف المشترك فإن كلاما من الوحدان نفس الموضوع له كما فى التلويح، لكن ظاهر ما فى التوضيح والتلويح والتحرير أن العدد موضوع لكثير كالعام فالسمى متعدد فيهما، لكن الأول محصور، والثانى لا، وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك فإنه متعدد الوضع فالحق فى تعريف الخاص أنه ما وضع لواحد أو متعدد محصور ليشمل أسماء الأعداد، ولذا قال فى التحرير: اللفظ إن كان مسما متعلدا ولو بالنوع أو متعدد مدلول على خصوص كميته به فالخاص فتدخل المطلق والعدد والأمر والنهى انتهى.

وبهذا ظهر أن تعريف البدايع قاصر، وهو ما دل على مسمى واحد وكذا ما فى التقويم من أنه ما دل على الواحد بداته ومعناه، والمراد بالمحصور أن يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين وبغير المحصور عدمه. وبهذا ظهر الفرق بين العدد والسموات فهى وإن كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ، والمراد بالوضع للكثير (١) بحسب الأجزاء أن

(١) قوله والمراد بالوضع للكثير الخ: أصله من التلويح، وعبارته والمراد بالوضع =

تتكون الأجزاء متفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم بخلاف أجزاء زيد فإنها غير متفقة في الاسم :

واعلم أن كلمة كل لا تناسب التعريف : قال في القطب في بحث الجزئى : افظ كل إنما هي للأفراد ، والتعريف بالأفراد ليس بجائز ، ولذا اعترض المحقق الرضى على ابن الحاجب في ذكرها (١) في حد التابع بأن المطلوب في الحد بيان ماهية الشيء لا قصد حصر جميع مفرداته انتهى : وجواب الكشف بأن المشايخ لا يلتفتون إلى مثل هذه التكلفات قصور وجواب الهندي بأن المطلوب في تعريف الأشياء بحسب الاصطلاح تطبيق الأفراد (٢) ممنوع : والحق أنه تساهل (وهو : إما أن يكون خصوص الجنس ، أو خصوص النوع : أو خصوص العين كإنسان ورجل وزيد) أى الخاص إما أن يكون خاص الجنس إلى آخره ، فالخصوص بمعنى الخاص أو الضمير عائد إلى الخصوص المستفاد من الخاص . والجنس عند المناطقة كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحیوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس . والنوع كلى مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو ، والفقهاء لما كان نظرهم في الأحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في الأحكام جنسا خاصا كإنسان فإنه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى إن من اشترى عبدا وظهر أنه أمة أو عكسه لم ينعقد البيع ، واختص الرجل

= للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أولا مريشترك فيه وحدان الكثير أو المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه . وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد . فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء . قلنا المعتبر هو الأجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم انتهت فتأمل :

(١) قوله في ذكرها . حيث قال في تعريف التابع كل ثان أعرب بإعراب سابقه من جهة واحدة اه .

(٢) قوله تطبيق الأفراد : عبارة ابن ملك : فإن قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لأنها للأفراد والتعريف للحقيقة : قلنا لا استبعاد إذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الأفراد لأن التسمية للأفراد انتهت أى إذا كان الغرض بيان تسمية الخاص ورسمه وتطبيقه على الأفراد جاز ذكر كل وهناك جواب آخر أن لفظ كل ليس من التعريف بل دخلت بعد التعريف لقصد الإحاطة بكل الأنواع فتأمل :

بالنبوة والإمامة والشهادة في الحدود والقصاص ، وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل والفرس ،

وأما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض ، وقد مثل في التوضيح بالمثالين المذكورين للإشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس ، وقد لا يكون كالرجل كما في التلويح وجعلوا اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة هيئنا خاصا كزهد وإنما أخره مع كونه أولى بهذا الاسم من غيره تقديمًا لذلك لأنه جزء الجزئي فإن الجزئي وهو زيد إنسان ذكر فكان الإنسان جزءه وقيد بتذكير إنسان ورجل لأنهما إنما يكونان من قبيل الخاص إذا كانا منكرين أو معرفين لا للاستغراق إذ أو كانا معرفين للاستغراق لسكاننا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندي (وحكمه) أى والمستفاد منه من غير العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة (أن يتناول المخصوص قطعاً) أى تناوله لمداولة على وجه تنقطع إرادة غير مدلوله عنه والقطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم . والمراد هنا الأعم إذاً الخاص كما يكون للمعتواًريكون لغيره فلا يطرده كونه قطعياً بالمعنى الأول ولأن احتمال المجاز قائم .

وبهذا سقط ما قبل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لأن نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الأعم . وقد حكى خلاف في إفادته القطع فعند أبي زيد ومتابعيه يفيد خلاف المشايخ سمرقند ورفع الخلاف القاء في بأن من أثبت أنه أراد المعنى الأعم ومن نفاه أراد المعنى الأخص والقطع بالمعنى الأخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الأعم يسمى علم الظمأنينة كذا في التوضيح (ولا يحتمل البيان) أى بيان التفسير لأنه محتمل لبيان التغيير (١) والقرير (٢) وكأنه نتيجة الأول فلا يحتمل البيان (لسكونه بينا) لأن البيان لإثبات الظهور وإزالة الخفاء وكل (٣) موجود وليس بمصادرة لأن المدعى عدم احتماله وهو غير كونه بينا في نفسه (فلا يجوز إلحاق التعديل) أى الظمأنينة في الركوع والسجود قدر تسبيحة الثابت بخبر الواحد في الصحيحين للأعرابي الذي تركها من قوله « ارجع فصل فإنك لم تصل ثلاثاً » واسمه خلاص بن رافع كما في فتح القدير

(١) قوله التغيير مثل الاستثناء نحو له على عشرة إلا ثلاثة ، أو التعليق نحو إن جاء زيد فأنت طالق اهـ .

(٢) قوله والقرير : أى بأن يؤكد لدفع احتمال المجاز اهـ .

(٣) قوله وكل : أى كل منهما أى من إثبات الظهور وإزالة الخفاء موجود وإثبات

الثابت أو نفي المنفى محال لما فيه من تحصيل الحاصل اهـ .

(بأمر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى - اركعوا واسجدوا - (على سبيل الفرض) كما ذهب إليه الشافعي لأن الركوع والسجود خاصان ولا إجمال فيهما فيقتصر إلى البيان ، ومساهما يتمحقق بمجرّد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه مع الاستقبال والطمأنينة دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب أن لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد وإلا كان نسخا لإطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع أن الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله في آخر الحديث « وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت للصحة من صلاتك » كما رواه أبو داود وغيره لأنه سماه صلاة والباطلة ليست صلاة أو لأنه وصفها بالنقص : وإنما لم أفكر أبا يوسف مع الشافعي كما في الشروح لأنهم وإن نقلوا عنه الفرض يتعين حمله على الفرض العملي وهو الواجب فيرفع الخلاف (١) كما في فتح القدير ، لأن أبا يوسف موافق لهما في الأصول ، قيد بقوله على سبيل الفرض لأن إلحاقها بهما لا على سبيل الفرض جائز : واختلف فيها : فروى الكرخي أنها واجبة ، وروى الجرجاني أنها سنة ، ورجح الأول في فتح القدير لأن الحجاز حينئذ في قوله لم تصلّ يكون أقرب إلى الحقيقة ولأن المواظبة دليل الوجوب : وقد سئل محمد عن تركها فقال : إني أخاف أن لا تجوز ، وعن السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الإعادة إلى آخره ورجح الثاني في التحرير بأن تركه عليه الصلاة والسلام المسمى يرجع ترجيح الجرجاني الاستئناس ، وقيد بالاعتدال فيهما لأن الاعتدال في القومة والجلوس سنة عندهما اتفاقا : ومقتضى المواظبة الوجوب في الكل ورجحه في فتح القدير ولذا صرح في الخاتمة بوجوب سجود السهم بترك رفع الرأس من الركوع (وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) لأن الغسل والمسح خاصان فاشتراط هذه الأشياء زيادة على القطعي بأخبار الآحاد وهو باطل ولعله عبر بعدم الجواز في الأولى دون البطلان تأديها مع أبي يوسف لأنه قال بالإلحاق فيها وإن حمل كلامه على غيره بخلاف اشتراط الولاء وما بعده فإنه ليس فيه خلاف لأصحابنا وإنما كانت سننا في الوضوء لأن دلائلها ظنية الثبوت والدلالة كما قالوا : إن الأدلة السمعية أربعة : قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة أو الأحكام والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض ، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة ، وعكسه كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي كالأمر وبهما يثبت الوجوب وظنهما كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني وبه يثبت السنية والحرام في مرتبة الفرض والمسكروه تحريرا في مرتبة الواجب وتنزيها في مرتبة المندوب :

(١) قوله فيرفع الخلاف ، كيف يرتفع والحال أنه يقول بفوات الصحة بتركه وهما يقولان بالصحة مع الحرمة فتأمل ، ولعل المراد الموافقة في عدم إثبات الفرضية بالنظر لقواعد الأصول والقول بفوات الصحة من علم الفروع ويحذر فإن في نفسه منه شيئا اهـ :

واعلم أن القسم الثالث إنما يتحقق في حق من لم يسمع من في النبي صلى الله عليه وسلم أما من سمع منه مشافهة فليس في حقه إلا الفرض الذي تفوت الصحة بفوته لأنه قطعيهما في حقه وهذا ظهر أن استدلال صاحب الهداية على اشتراط النية في العبادات بحديث « إنما الأعمال بالنيات » غير صحيح لأنهم صرحوا بأنه من قبيل ظنيهما كما نيه عليه الهندي واستدل له بقوله تعالى - وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين - فإن الإخلاص هو النية والأولى الاستدلال بالإجماع فإن العبادة بمعنى التوحيد في الآية بدليل عطف الصلاة والزكاة (والطهارة في آية الطواف) بالجر عطف على الولاء: أي وبطل شرط الطهارة في نحو الطواف المستفاد من قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق - لأن الطواف خاص بمعنى الدوران بالبيت فلا إجمال فيه ليلتحق خبر الواحد ببيان له وإنما هي واجبة على الصحيح للحديث « ألا يطوفن » بهذا البيت حدث ولا عريان « فهو ظني الثبوت قطعي الدلالة لأنه نهى مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الاستمرار فيه أيضا ولذا قلنا بوجوب الجابر إذا ترك كلامهما لكن الجابر بترك الطهارة مختلف ففي طواف القدوم صدقة في الأصغر ودم في الأكبر وكذا في طواف الصدر وفي طواف الركن دم في الأصغر وبدنة في الأكبر واختلاف الجابر باختلاف الجناية هو الأصل اعتبارا للمسبب على وزن سبيه وقد أمكن ذلك في الحج لتنوعه إلى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن في الصلاة لأنه لا جابر لنقصها إلا السجود فاستوى فرضها ونفلها . وأما الطهارة عن الخبث فيه فسنة لا واجبة فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وإنما لم يلحق الخبث بالحدث في وجوب الجابر لأن الخبث أخف بدليل أن قليله لا يمنع بخلاف الحدث وإنما استوى واجبه ونفله في جابر الطهارة لأن نفلها يجب بالشروع فصار كواجبه مع أن واجبه إنما وجب بفعله أيضا وهو الصدر :

واعلم أن المأمور به في الآية ليس الطواف بل النطوف وهو أخص يقتضي زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الإسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه الصلاة والسلام متكررا كان تنصيصا على أحد المحتملين ثم كون الركن أربعة من السبعة إنما هو إقامة للأكثر مقام الكل وفيه بحث في فتح القدير فالإجمال فيه إنما هو من جهة المبالغة لا في أصل الفعل واختار القاتني أن العدد فيه إنما ثبت بالأخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب .

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام في تفريع هذه المسائل على هذا الأصل أعنى كون النقص لا يحتمل البيان ونخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سيأتي في باب البيان من أن الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد لا تجوز لكونها نسخا وتبعه الحق في التحرير ، ولعله أوجه لأن النص أهم من النقص والعامة كنص القراءة - فاقروا ما تيسر من القرآن - لا يجوز

تخصيصه بنجر الفاتحة والقول بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب وهو الإجزاء فلا يكون نسخا ولا يرد على القول بوجوبها وقوعها فرضا حتى لو قرأها لأن الكلام فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما لو قرأ البقرة فإنها تقع فرضا ولم يشرع فرضا إجماعا ولا تنافي بين كون الفاتحة فرضا وواجبا، لأن فرضيتها من حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيثية كونها فاتحة وعند تغاير الحثيين لا منافاة (والنأويل بالأطهار في آية التبرص) بالرفع عطف على شرط أى وبطل التأويل بالأطهار للقرء وفي قوله تعالى - والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - وأصله أن القرء مشترك بين الحيض والطمهر، فأوله الشافعي رحمه الله بالطمهر، وأوله الحنفية بالحيض لأنه لو أريد الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة لأن المشروع الطلاق في الطهر فإذا طلقت فيه فلما أن لا يحتسب من العدة فيجب ثلاثة وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض، على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا كان الثالث كذلك، وتعامه في التوضيح ولا يرد عليه إرادة شهرين وبعض في قوله تعالى - الحج أشهر معلومات - لأنه لم يقل ثلاثة أشهر ليكون من قبيل الخاص، وإنما هو جمع منكر عام أو واسطة، وكذا لا يرد فيما لو طلقتها حائضا، فإن الواجب ثلاث حيض وبعض، لأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت بتامها ضرورة أنها لا تتجزأ كعدة الأمة كذا في التلويح (١)، وظاهره أن الثلاثة والبعض عدة مع أن ظاهر كلامهم أن العدة هي الثلاث وأن ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما في الهداية وغيرها، والظاهر أنه لا خلاف، فإن البعض الزائد إنما وجب ضرورة التكميل إذ لا يمكن التوصل إلى حقيقة الواجب إلا به (ومحلية (٢) الزوج الثاني

(١) قوله كذا في التلويح، وفيه مانصه وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو أنا لانسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الأطهار الثلاث الكاملة، ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي، لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق، نعم يفيد أبا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما إذا طلقتها في الحيض اهـ.

(٢) قوله ومحلية : أى كونه محلا : أى مثبتا حلا جديدا . وحاصله أن هذه مسألة خالفت فيها الشافعي ومحمد أبا حنيفة محتجين بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص، وتقريرها أن لفظ حتى في قوله تعالى - فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره - خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في إثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد، وإنما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم =

بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره (جواب عما أورد على الأصل السابق من أن الخالص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة ولا النقصان وقد وقعت فيما أبيتم ، فإن حتى خاص للغاية فيفيد أن الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وبثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم ، وأنتم زدم فقلتم إنه مثبت حلا جديدا . فأجاب بأن كونه مثبتا للحل الجديد إنما هو بحديث العسيلة . وهو قوله « لا حتى تذوق عسيلته » جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فكان الحديث عبارة (١) في اشتراط وطئه للتحليل وإشارة إلى كونه محلا . وبهذا ظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث فلأنها في الآية غاية لعدم الحل وفي الحديث لعدم العود . والتحقيق أن ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا للإيراد بل هو مقرر له لأن الإيراد أنتم أنبتم التحليل بالحديث زيادة على الخالص وهو لا يجوز ، وإنما الجواب أنه لا وجه للإيراد أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على الخالص إذ ليس عدم تحليله (٢) والعود (٣) إلى الحالة الأولى (٤) من ماصدقات مدلول حتى (٥) ليلزم إبطاله (٦) بالحديث فهو (٧) من قبيل إثبات ماسكت عنه الكتاب بالحديث كما أفاده في التحرير ، ويتفرع على هذا الأصل أعني كون الثاني

= خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج يهدم حكم ماضى من طلاقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثا لشبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت الحرمة به ولا تتصور غاية الشيء قبل وجود أصله ففي القول بأنه يهدم مادون ثلاث أيضا كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت حلا جديدا ترك العمل بالخاص : وجوابه إذ المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشتراط الدخول إنما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال « لا حتى تذوق » جعل الذوق غاية لعدم العود الخ ففما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الأولى اه كلام القلوج .

- (١) قوله عبارة الخ : أى لكونه مسوقا له اه .
- (٢) قوله عدم تحليله : أى الزوج الثاني الزوجة الأولى .
- (٣) قوله والعود : أى وعدم العود ، أى عودها فهو هجرور عطفًا على تحليله .
- (٤) قوله إلى الحالة الأولى ، وهى ملك الأول عليها الثلاث .
- (٥) قوله حتى : أى في الآية .
- (٦) قوله إبطاله : أى مدلولها .
- (٧) قوله فهو : أى لإثبات التحليل بالتأني .

غاية أو محلا مسألة هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث لأنه إذا أثبت حلا جديدا بعد الثلاث أثبتته فيما دونها بالأولى . وعند محمد لا يهدم ، ورجحه في التعرير بأن العود والتحليل إنما جعل في حرمتها بالثلاث ، ولا حرمة قبلها فلا يتصور أن وبطل أنه أولى به ، فالحق عدم الهدم والخلاف في المدخولة أما في غيرها فلا هدم اتفاقا (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى - جزاء - لا بقوله فاقطعوا) جواب عما أورد على الأصل السابق فإن القطع المستفاد من فاقطعوا خاص معناه الإبانة فلا يدل على إبطال العصمة عن المسروق وقد قلنا بباطالها عملا بالحديث لا غرم على السارق بعد ما قطعت بميمنه « فيكون زيادة على الخاص القطعي بالخبر وهو لا يجوز . وحاصل الجواب أن بطلان العصمة إنما أثبتناه بخاص آخر قطعي هو قوله جزاء فإنه مصدر جزى بمعنى كفى ، فلو وجب غرم لم يكف ، وفيه أبحاث طويلة والحق أنه لا ورود لها أصلا لأنه ليس من باب الزيادة على النص لأن القطع لا يصدق على نفي الضمان وإثباته فيكونا (١) من ما صدقات المطلق بل هو (٢) حكم آخر ثبت بتلك الدلالة (٣) أو بالحديث كذا في التعرير والعصمة في اللغة بكسر العين السبب والجهل كذا في ضياء الخاوم وفي علم الكلام عدم قدرة المعصية أو خاق مانع غير ملجئ كذا في التعرير وعند الفقهاء هي كون المحل حراما ، فالمراد ببطلانها هنا بطلانها حقا للعبد بالنسبة إلى السارق إذا قطع إذ لو بطلت مطلقا لصار المال مباحا فلم يقطع فيه . وإنما انتقلت إلى الله تعالى فصار محرما حقا لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك إليه تعالى إذ لو انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع أنه لو اختار تضييعه قبل القطع فله ذلك ولا قطع وإنما قلنا بالنسبة إلى السارق لأنها لم تبطل حقا للعبد بالنسبة إلى غيره حتى لو باعها من غيره أو وهبها حال قيامها صح أو استهلكها غيره ضمنها ومعنى بطلانها حقا للعبد أن العين لا تكون مضمونة على السارق أو استهلكها وهو ظاهر المذهب ثم بطلانها للعبد وانتقالها إليه تعالى قبل فعل السرقة القلبية التي علم تعالى أنها تنصل بها السرقة ، وإنما يتبين (٤) لنا ذلك بتحقيق القطع فكان حكم الأخذ مراعى إن استوفى القطع تبين أن حرمة المحل كانت لله تعالى فلا ضمان وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد فوجب الضمان . وإنما قلنا بالانتقال إلى الله تعالى بشرطه لأن وجود الضمان يناهى القطع لأنه يتمسكه بأداء الضمان مستندا إلى

(١) قوله فيكونا : أي نفي الضمان وإثباته .

(٢) قوله بل هو : أي نفي الضمان .

(٣) قوله بتلك الدلالة : أي الاستقرائية لجزاء .

(٤) قوله وإنما يتبين الخ فهو من الاستدلال بمعاينة المشروط على سبق الشرط شرح التعرير .

وقت الأخذ فتبين أنه ورد على ملكه فيلتنى القطع وما يؤدي إلى انتفائه فهو المنتفى ، وبما قررناه علم أنه لو قال وبطلان العصمة عن المسروق حقا للعبد إذا قطع السارق بالنسبة إليه من حيث التضمن قضاء لكان أولى وإنما قيدنا بالقضاء لأنها لا تهطل ديانة فيبقى بأداء الضمان للمقوق الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق، وقيدنا بالحشية لأنه لو باعها له حال قيامها بعد القطع صح البيع ، وقد قدمنا أن الملك لم يبطل للعبد ولذا قال في الإيضاح قال أبو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه لأن الثوب على ملك المسروق منه وكذا لو خاظه قيصا لا يحل له الانتفاع به كمن دخل دار الحرب بأمان وأخذ شيئا من أموالهم لم يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة فكالباعى إذا أتلّف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر إيجاب الضمان بعارض ظهر أثره في حق الحكم وأما ديانة فيعتبر قضية السبب كذا في فتح القدير (ولذلك) أى وليكون الخاص قطعيا في معناه (صح) إيقاع الطلاق بعد الخلع) لأن الفاء في قوله تعالى فإن طلقها للتعقيب والمعطوف عليه الافتداء لازم صحة وقوع الطلاق بعد البائن فلم يقع تعطل موجب الفاء ورده في التحرير بأن قوله فإن طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان لأنها بيان الثالثة كأنه قال الطلاق مرتان (١) فإن طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح ، واعتراض إفادة جواز كونه مطلقا بما لى كالت أو ثمانية أو ثلاثة ولذا لم يلزم في شرعية الثالثة تقدم خلع انتهى . وجوابه أن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فإن طلقها بعد الطلقتين كلاهما أو أحدهما خلع وافتداء ، فاندفع ما يقال يلزم عدم (٢) مشروعية الخلع قبل الطلقتين ويلزم تبيع الطلاق

(١) نص القرآن في سورة البقرة هكذا : - الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون . - (٢) قوله فاندفع ما يقال يلزم عدم الخ المدفوع سؤالان أحدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله - فإن خفتم ألا يقيما حدود الله - الآية وثانيهما لزوم تبيع الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين . وحاصل الدفع أن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندوج فيهما والمدكور عقيب الفاء ليس بنفس الخلع بل إنه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد أن لا يكون المراد بقوله تعالى - الطلاق مرتان - الرجوع على ماصر حوا به لأن الخلع طلاق بائن . ويجب أن يكون رجعيًا لأنها هو =

ولا يضر في ذلك تصريحهم بأن قوله تعالى - الطلاق مرتان - نزلت في الرجعي لأنه على تقدير عدم الأخذ: وأما شرعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء فثبت بالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة: وأعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الثالثة كما في الحديث فلا بد أن يكون قوله تعالى - فإن طلقها - بيانا لحكم التسريح على معنى إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلاقين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة، فإن أثر التسريح فلا محل له من بعد حتى تنكح وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا في التلويح فالأولى التمسك بالحديث والمخلة بلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة: وهذا والمذكور في تفسير الجلالين وغيره أن التسريح إشارة إلى ترك المراجعة وأن المراد بقوله فإن طلقها الطلقة الثالثة، قيد بالصريح لأنه لو قال لها بعد الخلع أنت بائن لم يقع. وحاصل كلامهم هنا ما قيل:

وكل طلاق بعد آخر واقع سوى بائن عن بائن لم يعلق

والمراد بالبائن الثاني ما كان بافظ الكناية المفيدة للبينة فلو خلعها ثم خلعها لم يقع الثاني ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثاني ولا يجب المال كما في القضية، ولو خلعها ثم قال أنت طالق بائن وقع الثاني وإن كان بائنا لأن وقوعه بأنت طالق وهو صريح ويلغو قوله بائن لعدم الحاجة إليه لأن الصريح بعد البائن بائن ولو خلعها ثم طلقها ثلاثا وقع الثالث وإن كان الثاني بائنا بعد بائن لأنه بالصريح لا بالكناية كما في فتوح القدير وصرح فيه بأن البائن يلحق الصريح ويشكل عليه ما في الخلاصة طلقها على مال ثم خلعها في العدة لا يصح انتهى لأن هذا من قبيل لحوق البائن الصريح إلا أن يحمل عدم الصحة على عدم لزوم المال فلا إشكال (ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) بكسر الواو وهي التي فوضت بضعها إلى زوجها أي زوجت نفسها بلا مهر ومن روى بفتح الواو على معنى أن وليها زوجها بغير تسمية المهر ففيه نظر كذا في المغرب وذكر في التلويح أنها من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت لنفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد منها هي التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقدر روى المفوضة بفتح الواو

= على تقدير عدم الأخذ وعلى تقدير الأخذ فلا، فإن قيل الفداء في الآية لمحرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب وإلا لزم من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفداء في قوله - فإن طلقها - قلنا لو سلم فبالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة هذا توضيح ما أشار له الشرح:

على أن الولي زوجها بالمهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بالمهر انتهى وإنما وجب المهر
بمنع العقد عملاً بقوله تعالى - أن تبتغوا بأموالكم - فإن الباء لفظ خاص معناه الالتصاق
واستعماله في غيره مجاز ترجيحاً للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء: أى الطلب وهو
العقد الصحيح عن المال أصلاً فإذا مات عنها أو دخل بها وجب مهر المثل ويؤيده الحديث
المروى في أنى داود وغيره من اجتهاد ابن مسعود في امرأة ماتت عنها قول الدخول والتسمية
بأن لها المهر كاملاً فقام معقل بن سنان وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في
بروع بنت واشق بمثله وبروع بفقح الباء والناس يكسرونها غلطاً كذا في المؤهر في اللغة
للأسبوطي (وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عملاً بقوله تعالى - قد علمنا
ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم - خص فرض المهر به أى تقديره بالشارع
فيكون أدناه مقدراً لأن أعلاه غير مقدر إجماعاً لأن التقدير إما أن يمنع الزيادة أو النقصان
ولما لم يبين ذلك الأدنى قدرناه بالحديث « لامهر أقل من عشرة » أو بالقياس على شيء معتبر
له خطر شرعاً وهو الولد وهو مبني على أن الفرض حقيقة في التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز
في غيره من القطع والإيجاب ترجيحاً (١) للمجاز على الاشتراك ثم اقتراف كلمة على به بناء
على أنها صلة الإيجاب دون التقدير لا يمنع حمله على التقدير لأن تضمين الصلة جائز كما في
قوله تعالى - والله على ما نقول وكيل - ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة لتقرن الشهادة مع
الوكالة فكذا هنا ضمنى صلة الوجوب لفظ التقدير ليعلم الوجوب مع التقدير، فإن قيل إذا
تضمنت كلمة معنى كلمة أخرى ووصلت بصلتها لم يبق معناها الأول مراداً لئلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز في بعض المواقع كما في الآية لو أريد من قوله وكيل مطلع شاهد مع
حقيقة الوكالة يلزم المحذور. قلنا التضمنين ينبيء عن بقاء المعنى الأول ومنه التضمنين الشعري
وهو أن يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير ولذا أرادوا في الآية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا
في كل موضع قالوا بالتضمنين فيه أرادوا المعنيين بشهادة مواقع استعمالهم، ولزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وهم فإن المتضمن بدلالة الصلة كالمحذوف والجمع بين المنطوق والمحذوف
ليس من قبيل الجمع من شيء كذا في مدار الفحول (ومنه الأمر) أى ومن الخاص الأمر
فإن لفظ الأمر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل جزماً لغة وجمعه أمور ويقال أمره أمراً
نقيض نهاء الأمر منه أو أمر بالهمزة ومده بغير همزة قال الله تعالى - وأمر أهلك بالصلاة -

(١) قوله ترجيحاً الخ لأن اللفظ إذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز أولى
لأن قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لإرادة كل معنى من معانيه إلى قرينة
أما ابن مالك :

كذا في ضياء الخلوم، وعند النجاة مادل على الطلب وقبل ياء الخطابة وعند الكلامين بناء على أنه النفسي اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حتما وبالأخير خرج النذب النفسي والاقتضاء المذكور هو معنى الإيجاب ولا يرد اكتف على عكسه (١) فإنه أمر ولا اقتضاء فيه وكذا لا يرد لا تترك على طرده، فإن الاقتضاء موجود وليس بأمر بل نهى لأن المحدود النفسي لا الصيغى فيلتزم معنى لا تترك منه واكتف - وذروا البيع - نهى ويدخل فيه أطلب فعل كذا إذا أريد به الحال إليه أشار في التحرير وعند الأصوليين حقيقة اصطلاحاً صيغته المعلومة لأن الأليق بهم تعريف الأمر الصيغى لا النفسى لأن بحثهم عن الدلائل السمعية . وقد اختلفوا في تعريفه فمنهم من عرفه باعتباره وجوب امتثاله لأن الكلام في خاص القرآن كما في المغنى فقال الأمر قول القائل لمن دونه افعل فشرط العلو في نفس الأمر ولم يعتبر الاستعلاء فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه بأعم منه فلم يشترط العلو وإنما شرط الاستعلاء وعليه أكثر الأصوليين كما ذكره القاتلاني ومنهم المصنف فقال (وهو قول (٢) القائل لغيره على سبيل الاستعلاء (٣) افعل) فالقول بمعنى المقول (٤) هنا كاللفظ وإن صح أن يكون مصدراً لأن الأمر والنهى من قبيل الإنشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولأن الأمر عند الأصولى نفس الصيغة لا الطلب كما قدمناه . وبهذا اندفع ما ذكره القاتلاني أن المراد به معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الأوهام لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر لأنه الطلب كما ذكره في المفتاح والكشاف ومختصر ابن الحاجب انتهى وهو مردود لأنهم عرفوا الأمر النفسى والكلام فى الصيغى وهو المقول . وأما القول فنفس الاقتضاء كما فى التلويح وخرج بقيد القول الفعل والإشارة وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما كان بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب : والفرق بين الاستعلاء والعلو : أن الاستعلاء هيئة الأمر من رفع صوت وإظهار غلظة ، والعلو هيئة الأمر من علم ونسب وجلالة وولاية كما ذكره الهندى ، وفى ضياء الخلوم : العلو الارتفاع وعلا الرجل إذا ارتفع قدره استعلاء : أى علا . قال الله تعالى - من استعلى - انتهى وربما يورد على التعريف أن الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ ويحجب عنه بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك

(١) قوله على عكسه : أى كونه جامعا لأفراد المعرفة .

(٢) احتراز به عن الفعل والإشارة .

(٣) أى على جهة عد الطالب نفسه عالياً وإن لم يكن فى الواقع كذلك :

(٤) أى وحينئذ يكون فعل بدلاً عن القول :

يعرف ذلك بباديء الرأي بل المراد به كل قول يد على طلب الفعل بنفسه ، فاندفع به أيضا ما قيل إنه غير مانع لأن هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما في التلويح لأنه لا طلب فيهما والتعريف وإن كان بصان عن المجاز لسكن فيما لا يكون المراد ظاهرا . أما عند ظهوره فلا كما أفاده القارئ .

ومن العجب ما في التلويح من التردد بين أن يريد الأمر عند أهل العربية فلا يصح لعدم اشتراطهم الاستعلاء وبين أن يريد عند الأصوليين فغير مانع لأنها قد تكون للتهديد والتعجيز للقطع بأنه لم يرد إلا اصطلاح أهل الأصول وهو مانع لأنه لا طلب فيهما كما قدمناه وفوله في التلويح لو أريد من الصيغة ما يتبادر منها عند الإطلاق يكون قيد الاستعلاء مستدركا ممنوع ، إذ لا يتبادر من الصيغة إلا الطلب وهو موجود مع الدعاء والالتماس فقيد الاستعلاء لإخراجهما .

والحاصل أن قوله أفعّل في التعريف للتمثيل لا للتنقييد كما ذكره الهندي فمكأنه قال الأمر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلاء كافعل وقد حده في الكشف بهذا وقال إنه أقرب إلى الصواب وأورد على عكس التعريف قول الأدنى للأعلى أفعّل تبليغا أو حكاية عن الأمر المستعمل فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل . وأجاب عنه في التلويح بأن مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته واستظهر له في التحرير بأنه يقال ليس القرآن قوله عليه الصلاة والسلام يعني مع أنه مبلغ له وأورد على طرده ^(١) صدورها من نائم وليست بأمر حتى زاد جماعة في تعريفه أن يكون بقصد الامتثال (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لما علم من قوله ومنه الأمر لأن جعل الأمر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ، ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ أيضا بقوله : بصيغة لازمة فإن الاختصاص هنا من الجانبين والضمير في مراده يعود إلى الأمر باعتبار مدلوله ، أعني الصيغة فإن الأمر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلاء حتما ، والمراد منه أي المقصود منه الوجوب وهو المراد من المراد ، ولما كان المقصود هنا بيان الاختصاص من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لابد أن يقول لازمة مختصة بذلك المراد فإن اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا كذا في الكشف ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المفارقة وقد يكون على العكس كبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الألفاظ المتباعدة كذا في الكشف أيضا ومعناه في المشترك

(١) قوله طرده : أي منعه عن دخول غيره فيه .

باعتبار أحد المعنيين أو المعاني لا باعتبار مجموع المعاني فإن القرء مثلا إذا استعمل في الحيفض كان الحيفض مختصا به بمعنى أنه لا يستفاد لإمته وليس القرء مختصا بالحيفض لاستعماله في غيره وهو الظاهر (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض أصحاب الشافعي) تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى أن الوجوب لا يستفاد من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور إنما هو في خصوص المعنى لا في خصوص الصيغة فإنهم لم يخالفونا في أن صيغة الفعل خاصة في الوجوب وأورد على اختصاص المعنى بالصيغة خبر الشارع كقوله تعالى - والوالدات يرضعن أولادهن - فقد استفاد الوجوب من غير الصيغة فأجاب في التوضيح بأنه مجاز عن الأمر وإنما عدل عنه إلى الإخبار لأن الخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازا انتهى وحمله في التلويح على ما إذا لم يكن المحكوم به أظهر في الخبر حكما شرعيا فإن كان كذلك أفاد الحكم الشرعي بنفسه مثل قوله تعالى - كتب عليكم الصيام - ، - وأحل الله البيع وحرم الربا - انتهى ومنه - والله على الناس حج البيت - والتحقيق أنه لا يراد أصلا لأن المقصود من قولهم إن الوجوب مختص بالصيغة نفى استفادته من الفعل لا النفي مطلقا فجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلا ولذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتصار بوعيد دليل الوجوب كما أفاده ابن الهمام في باب الاعتكاف وإن لم تقترن بوعيد على قول : وأعلم أن الاختلاف في كون الفعل موجبا مبنى على أنه يسمى أمرا حقيقة أولا فالجمهور على أن حقيقته الصيغة وإطلاق الأمر على الفعل مجاز والبعض على أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الأصل ^(١) بقوله تعالى - وما أمر فرعون برشيد - أي فعله لأنه موصوف بالرشد وعلى الفرع ^(٢) بقوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة ، وإنما احتجوا على الفرع بعد الاحتجاج على الأصل للتنبية على أنه مع ابتنائه على الأصل ثابت بدليل مستقل وللجمهور سبق الفهم منه إلى القول المخصوص فلو كان كما قاله البعض لم يسبق معين ، وقد اعتمد هذا الدليل في التحرير ، وأما ما استدلل به في التوضيح من صحة نفي الأمر عن الفعل لمصادرة لأن الخصم لا يسلم صحة النفي منه :

ثم أعلم أن محل الاختلاف فعل ليس يسمو ولا طيع ولا خاص به فإن كان فلا وجوب اتفاقا وليس بياننا لحمل الكتاب فإن كان وجب اتباعه اتفاقا (للمنع عن الوصال) فإنه صلى الله عليه وسلم وأصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة بقوله عليه الصلاة والسلام

(١) قوله على الأصل وهو أن الفعل أمر اه ابن عابدين :

(٢) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب اه :

«أيكم مثلى إني أبيت عند ربى يطعمنى ويسقبنى» (وخلع النعال) بالجر معطوف على الوصال أى وللمنع عن خلع النعال كما فى المصاحب من أنه عليه الصلاة والسلام «كان يصلى بأصحابه إذ خلع نعليه فمخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على إلقاء نعالكم؟ قالوا رأيناك ألقى نعليك قال إن جبريل أخبرنى أن فيهما قدرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى فى نعليه قدرا فليمسحهما وليصل فيهما» وقد جعل المصنف كلا من هذين دليلا على أن الفعل ليس بموجب وليس كذلك فإن الدليل الجزئى لا يصحح أن يثبت القاعدة الكلية وإنما ذكرهما فخر الإسلام بياناً لمعارضة دليل الخصم من السنة كما صرح به فى الكشف والتلويح وإنما الدليل ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الإطلاق مع أن الهندى تعقب من تمسك بهما بأن هذا الدليل مشترك الإلزام بأن يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليل لهم وإنكاره عليه الصلاة والسلام لم يكن للمتابعة، بل لأن صوم الوصال كان مخصوصا به، وكذا فى خلع النعال كان مخصوصا به لإخبار جبريل عليه الصلاة والسلام وكيف يجوز الإنكار على نفس الاتباع وقد أمرنا به (والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام «صلوا كما رأيتمونى أصلى» لا بالفعل) جواب عن تمسكهم بالحديث على أن الفعل موجب بأن وجوب الترتيب مستفاد من الأمر لا من قضائهم مرتبة مع أنه لا يصلح دليلا أصلا لما قدمناه أن الدليل الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية : واعلم أن ظاهر كلام الأصوليين أن القضاء مرتبا يوم الخندق وقوله صلوا حديث واحد وليس كذلك بل هما حديثان، ولا يخفى أن الحديث الثانى ليس على ظاهره من إيجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فإنها وقعت على ما هو من السفن والآداب وليست واجبة فهو على النذب إن اعتبر هذه المرادة أو على الإيجاب إن اعتبر غيرها، وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو وجوب الترتيب وإن قيل بأنه مفيد وجوب كل ما وقع عليه الرؤية إلا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدبا يدفع بأن الترتيب من المستغنى لئلا يلزم تقديم الظنى على القطعى فإن القاطع يقتضى الصحة مطلقا، والظنى ألزم التأخير وأوجب فساد ما حكم القطعى بصحته فهو عين الزيادة على النص القطعى بخبر الواحد وهو لا يجوز عندنا: والحاصل أن قول أصحابنا بأن الترتيب واجب يفوت الجواز بفوته مشكل جدا ولا دليل عليه (١) وتامه

(١) قوله مشكل جدا ولا دليل عليه : قلت مردود هذا الكلام بهذا فيه لما قاله العلامة الحلبي فى شرح منية المصلى إن الكتاب يحمل فى حق أوقات الصلاة مطلقا أداء وقضاء وإنما ثبتت الأوقات بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله «صلوا كما رأيتمونى أصلى» ولا شك أن بيان الحمل المفيد للفرضية بخبر الواحد مفيد للفرضية ولم يثبت هذه صلى الله عليه وسلم =

في فتح القدير (وتسمى الفعل به) أي بالأمر في الآية (لأنه) أي الأمر (مبني) أي الفعل أي حامل عليه لأنه مأمور به فأطلق المصدر وأريد المفعول جواب عن تمسكهم بقوله تعالى - وما أمر فرعون برشيد - فإنه بمعنى الفعل مجازاً لاحقية فلا يدل لم وهو جواب تسليمي

= تقديم صلاة على ما قبلها لا أداء ولا قضاء الخ وقوله إن الترتيب من المستثنى لثلاث يلزم تقديم الظني الخ ممنوع منعاً ظاهراً فإنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل بيان مجمل الكتاب وهو قوله تعالى - أقيموا الصلاة - وإنما يتحقق ما زعمه الشارح تبعاً للمحقق ابن الهمام أن لو اقتضى الكتاب جواز الوقفية قبل الفائتة وليس كذلك والمراد بالظني ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفاً « من نسي صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليتم صلاته فإذا فرغ من صلاته فليعد التي صلاها مع الإمام » ورواه الدارقطني والبيهقي مرفوعاً والرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبولة كما ذكره ابن الهمام وغيره، ثم لا يخفى أن الكلام عند سعة الوقت والخطاب إنما يتوجه في آخر الوقت ولا يمكن حمله على الاستحباب لأنه صلى الوقفية قبل وقتها فتجب إعادتها فإنه أمر بالإعادة وهو الوجوب عند عدم الصارف ولا يجوز أن يقال إنه أداها في وقتها كما زعمه ابن الهمام لأنه يناقض قوله صلى الله عليه وسلم « فليصلها إذا ذكرها » فإن ذلك وقتها جعل وقت التذكروقتاً للفائتة فلم يبق وقت للوقفية إذا الوقت الواحد لا يسع فرضين قطعين أداء كما صرح بجميع ذلك في الكافي نعم كان ينبغي على هذا أن لا يسقط الترتيب بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفوائت إلا أنه سقط لأدلة أخرى : والحاصل أن قوله تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً - مجمل في حق الأوقات والسنة قد بينته : هذا وقد ذهب بعض شارحي الكتاب في تقرير فرض الترتيب أن الصلاة مجمل والسنة بينت الأداء والقضاء مرتباً قولاً وفعلاً فورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا يجوز إسقاط الترتيب هضيق الوقت لشبوت الترتيب بالكتاب فأجاب بأن النص الطالب للأداء في ذلك الوقت يعارضه النص الطالب للترتيب والجمع غير ممكن فطلب الجميع وكان لأداء الوقفية في الوقت إذ لا يسقط ذلك بحال والترتيب يسقط بالعدول في الجملة بإجماع الأمة وكان ذلك أكد في نظر الشارح فقدم اه وبقولنا قال مالك والنخعي والزهري وربيعة والليث بن سعد وأحمد وإسحق والثوري ويدل له ما أخرجه أحمد والطبراني مرفوعاً « أنه عليه الصلاة والسلام صلى المغرب ونسي العصر فقال لأصحابه هل رأيتموني صليت العصر ؟ قالوا لا يا رسول الله ما صليتها فأمر المؤذن فأذن ثم أقام فصلى العصر ونقض الأولى ثم صلى المغرب » فلو لم يكن الترتيب شرطاً لما أعاد المغرب : قال أبو حفص بن شاهين بتعيين أنه ذكرها وهو في الصلاة وإلا لما أعادها فهذا يبطل القول باستحباب الترتيب الذي مال إليه ابن الهمام :

وإلا فلا نسلم أنه في الآية بمعنى الفعل بل هو بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله - فاتبعوا أمر فرعون - ووصفه بالرشد لا يدل على أنه بمعنى الفعل كما توهموه لأن الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل ، وفي ضمياء الخلوم الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح والرشد بفتح الراء والشين بمناه فقيل هما لغتان مثل السخط والسخط وقيل الرشد بالضم الصلاح وبالفتح في الدين والرشيد ذو الرشد انتهى :

﴿ وموجه ﴾ بفتح الجيم أثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء ألفاظ مترادفة كما أفاده الشيخ قاسم في فتاواه وقد صرح في العلوج بأن الوجوب هو المدلول الحقيقي لمسمى لفظ الأمر وهو صيغة افعل والتحقيق ما ذكره السيرامي من أن المدلول الحقيقي للفظ أمر صيغة افعل والمدلول لصيغة افعل طلب الفعل استعماله والوجوب موجب الصيغة لأنه الأثر الثابت بها وقولهم موجب الأمر أي موجب مدلوله والخلاف في الموجب لا في المدلول انتهى فقد علمت أن الضمير عائد إلى الأمر باعتبار مدلوله وأن الوجوب أثر الطلب الذي هو الإيجاب (الوجوب) أي اللزوم فهو الوجوب اللغوي لا الفقهي فيعم الواجب القطعي والظني لأن من أفراد الأمر ما ثبت بخبر الواحد وهو ظني واوخص بالأمر القرآني لكان معناه اللزوم القطعي لأنه قطعيهما واختصاص افعل بالوجوب هو قول الجمهور لما تكرر من استدلال السلف على الوجوب بها شائعا بلا تكثير فأوجب العلم العادي باتفاقهم ^(١) كالقول ، ولقطعنا بتبادر الوجوب من الصيغة الجردة فأوجب ^(٢) انقطع به من اللغة أيضا (لا النذب) نفى لقول أبي هاشم إن موجه النذب عند الإطلاق لاستعماله فيه ولقوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » قلنا ^(٣) هو دليل الوجوب كذا في التحرير (والإباحة)

(١) أي على أنها للوجوب ، وقوله كالقول أي كإجماعهم القولي على ذلك .
(٢) قوله فأوجب : أي أوجب القطع بتبادر الوجوب منها القطع بالوجوب أيضا من اللغة وذكر فيه دليلا آخر بقوله وأيضا قوله تعالى لا بليس - ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتكم - يعني اسجدوا لأدم المجرد عن القرائن فإنه ظر في الوجوب وإلا لما لزمه اللوم وقوله تعالى - وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون - ذمهم على مخالفة أركعوا بقوله لا يركعون حيث رتبته على مجرد مخالفة الأمر المطابق بالركوع .

(٣) قوله قلنا : أي قلنا ممنوع بل رده إلى استطاعتنا لأن الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا فيه . والحاصل أن أبا هاشم ومن تبعه استدلوا بالحديث المذكور على أن الأمر للنذب لأن النبي صلى الله عليه وسلم رد الأمر إلى مشيئتنا وهو معنى النذب فنعه بما ذكرنا على أن تقريرهم لا يدل على مدعاهم أيضا لأن المباح أيضا بمشيئتهم ثم لا يخفى في أن قولهم رده إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم اه .

نفي لقول بعض المالكية لأنها أدنى : قلنا لا طلب فيها (والتوقف) نفي لقول من قال بالتوقف مطلقا فإن الأشعري والقاضي توقفا في أنه للوجوب أو النذب ، وقيل بمعنى لا ندرى مفهومه واستدل الواقف بأن كونها للوجوب أو غيره إنما هو بالدليل وهو منتف إذ الأحاد لا تفيد العلم ولو تواتر لم تختلف قلنا تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء وأهل اللسان بها على الوجوب فثبت تواتر أنها له كذا في التحرير ولم يتعرض المصنف للمذهب الاشتراك . وفيه خمسة أقوال : قيل مشترك بين الوجوب والنذب ، وقيل بينهما والإباحة ، وقيل القدر المشترك بين الأولين ، وقيل لما بين الثلاثة من الإذن . وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة والنهيد ، واستدل القائل بالاشتراك اللفظي بأنه ثبت الإطلاق والأصل الحقيقة : قلنا الحجاز خير وتعيين الحقيقي بما تقدم والقائل ^(١) بالقدر المشترك وهو الطلب بأنه ثبت رجحان ^(٢) الوجود ولا مخصص فوجب كونه ^(٣) المطلوب ^(٤) دفعا للاشتراك ^(٥) والحجاز : قلنا بل بمخصص وهي ^(٦) أدلتنا على الوجوب مع أنه ^(٧) إليات اللغة بلازم الماهية ^(٨) كذا في التحرير (سواء كان بعد الحظر أو قبله) بيان للمذهب المختار عندنا ، وهو أنه للوجوب بعد المنع أو قبله للدلائل السابقة فإنها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ، وهذا قول بعض القائلين بأنه للوجوب وأكثرهم أنه بعد الحظر للإباحة باستقراء استعماله فوجب الحمل عليه عند التجرد أوجب الحمل على الغالب ما لم يعلم أنه ليس منه نحو فإذا انساخ الأشهر الحرم فافعلوا ولا مخلص لنا إلا بمنع صحة الاستقراء إن تم كذا في التحرير وما وقع

- (١) أي واستدل القائل الخ اه .
- (٢) قوله ثبت رجحان الذي هو المعنى المشترك بين الوجوب والنذب بالضرورة من اللغة ولا مخصص له بأحدهما .
- (٣) قوله كونه : أي رجحان الوجود .
- (٤) قوله المطلوب : أي مطلقا كما هو عبارة التحرير .
- (٥) قوله دفعا للاشتراك على تقدير أنه موضوع لكل منهما ، وقوله والحجاز على تقدير أنه موضوع لأحدهما لا غير فإن التواطؤ خير منهما : قلنا بل هو لأحدهما وهو الوجوب .
- (٦) قوله وهي : أي المخصص وأنه باعتبار الخبر وهو أدلتنا .
- (٧) قوله مع أنه : أي جعله للطلب .
- (٨) قوله بلازم الماهية وهو الرجحان بجعل الرجحان لازما للوجوب والنذب ، وجعل صيغة الأمر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال أن يكون للمقيد بأحدهما أول للمشارك بينهما وذلك باطل .

في الشروح من الاستدلال الأكثر بقوله فاصطادوا وللبعض بقوله فاقتلوا غير صحيح لما في التلويح من أن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية ولأنه ثابت بالقربة ، ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القربة والكلام عند التجرد عنها ، ثم اعلم ^(١) أن محل الخلاف أمر متصل بنهي إخبارا ومعلق بزوال سبب النهي فالأول كقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » والثاني نحو فإذا حللتهم فاصطادوا لا في الأمر المطلق ، وبهذا ظهر غلط من استدل بأمر الحائض والنفساء بالصلاة إذا طهرت بعد النهي عنها حال الحيض والنفاس فإنه أمر مطلق ، وليس الكلام فيه كما أفاده في التحرير ^(٢) (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) دليل لكون موجب الوجوب لأن الندب والإباحة لا ينفيان الخيرة وبالأمر متعلق بالمأمور وبالنص متعلق بانتفاء والمراد به قوله تعالى - وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم - فالضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم . والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويمكفوا من تركه بل تجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع النكرة في سياق الشرط ، وهو أولى من القول بوقوعه في سياق النفي وتماه في التلويح وفسر الخيرة في الجلالين بالاختيار وجوز في أمرهم أن يكون مصدرا مضافا إلى الفاعل كما في التلويح ، وأن يكون مصدرا مضافا إلى المفعول فيكون مرجع ضمير لهم ومن أمرهم واحدا ، وهو الأولى لاتحاد مرجعهما (واستحقاق الوعيد لتاركه) بقوله تعالى - فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

(١) قوله ثم اعلم الخ عبارة التحرير وشرحه بعد قوله ولا مخلص الخ والكلام في أن الأمر بعد الحظر للإباحة إنما هو في المتصل بالنهي لإخبارا الخ فتأمل جدا .

(٢) قوله كما أفاده في التحرير : قال بعده ويدفع هذا التغليب بورود أمر الحائض في الصلاة كذلك أي معلقا بزوال سبب الحظر ففي الحديث « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي » فعلق الأمر بالصلاة على زوال سبب حرمتها وهو انقطاع الحيض ثم قال والحق أن الاستقراء دل على أن الأمر بعد الحظر لما اعترض عليه : أي لما كان عليه المأمور به من الحكم قبل المنع ، فإن اعترض الحظر على الإباحة ثم وقع الأمر بذلك المباح أولا كاصطادوا فلها : أي فالأمر للإباحة أو اعترض على الوجوب كإغسلي عنك وصلي فالأمر للوجوب لأن الصلاة كانت واجبة ثم حرمت عليها بالحيض فلنختار ذلك : أي هذا التفصيل ، وقد ذكره القاضي عضد الدين بالفظ قبل ثم قال وهو غير بعيد اهـ بزيادة إيضاح من شرحه لابن أمير حاج :

تصديقهم فتنه أو يصيبهم عذاب إليم - فإن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد، وبهذا استغنى عن الجواب عما أورد بأن أمره مطلق ولا نزاع في كون بعض الأوامر للوجوب بأن أمره عام لا مطلق لأنه مصدر مضاف فيعم وتماه في التلويح والضمير في أمره لله تعالى أو للرسول عليه الصلاة والسلام، وهو الأظهر لأنه بناء على قوله تعالى - لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا - كذا في الكشف (ودلالة الإجماع) أى إجماع أهل العرف واللغة فإنهم أجمعوا على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب (والمعقول) وهو أن كل مقصد من مقاصد الفعل له عبارة ، والإيجاب أعظم مقاصده فلأن توضع له عبارة أولى ، والمعقول العقل ومافهمته بعقلك كذا في ضياء العلوم ، والمراد هنا الثانى ، وفي الشروح هنا تطويلات تركتها (وإذا أريد به) أى بلفظ أمر فهو محل الاختلاف وبه قال البعض وبعد بنظمه الإباحة في الخلاف ، والمعروف كون الخلاف في النذب فقط هل يصدق أنه مأثور به ، وقيل محل الاختلاف الصيغة ، وهو قول أكثر الشارحين وسيأتى ما يبعده (الإباحة أو النذب فقيل إنه حقيقة) أى قال فخر الإسلام إن الإطلاق حقيقى مع أنه موافق للجمهور بأن الصيغة خاصة في الوجوب فاسمها شكل مخالفتها لم في كونه مجازا في غيره فإنه لا شك في تبادل كون الصيغة في الإباحة والنذب مجازا فأولوا كلامه ففهم من أوله (١) بأن المراد أنها خاصة للوجوب حقيقة عند النجود والنذب والإباحة مع القرينة لهذا ودفع باستلزامه رفع المجاز وبأنه يجب في الحقيقة استعماله في الوضعى بلا قرينة كما أوضحه في التلويح ، ومنهم من أوله بأن القسمة ثلاثية بإشارة الحقيقة القاصرة ، فعنده اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أن الجزء ليس غير الكل ولا عينه (٢) فاللفظ إن استعمل في معنى خارج عما وضع له فمجاز ، وإلا فإن استعمل في عينه فحقيقة ، وإلا فحقيقة

(١) قوله ففهم من أوله الخ: حاصل التأويل المذكور أن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الإطلاق والنذب والإباحة عند انضمام القرينة كما ألف المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الهاق مع الاستثناء وهذا التأويل فاسد لتأديته إلى إبطال المجاز بالكلية بأن يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازى ، ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أى دل عليه بلا قرينة اهـ .

(٢) قوله ليس غير الكل ولا عينه لأن الغيرين موجودان ، يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره تلويح .

قاصرة (١) وإليه أشار المصنف بقوله (لأنه) أي لأن كلا من التنب والإباحة (بعضه)

(١) قوله وإلا فحقيقة قاصرة وكل من التنب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيثول الخلاف إلى أن استعمالها في التنب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازاً، أم من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة، فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في التنب وذهب المصنف إلى ما اختاره فخر الإسلام وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء : وحاصله أنه ليس معنى كون الأمر للتنب أو الإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مروجاً أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلاً بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من التنب أو الإباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك ، فيكون استعمال الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء . ويكون معنى استعمالها في الإباحة والتنب استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في التنب بواسطة القرينة . فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك أو كونه بحيث يثاب فاعله ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه . قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك، والإباحة هو عدم الخرج لا في الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمنذوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الخرج فيه وكونه مأذوناً فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة ، ألا يرى إلى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك . فإن قلت قد صرحوا باستعمال الأمر في التنب والإباحة وإرادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس التنب والإباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر من أن الأمر لا يدل على جواز الترك إن أريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أريد بحسب المجاز فمنوع لم لا يجوز أن يستعمل =

أى الوجوب : أى بمنزلة جزئه فهو من باب إطلاق الكل على البعض بناء على أن كلا من المباح والمندوب ما أذن فى فعله وهو جزء الواجب فإنه ما أذن فى فعله ومنع من تركه ، واستشكل بأن المباح ما أذن فى فعله وتركه والمندوب ما أذن فى فعله ورجح فعله على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب . ودفعه فى التوضيح بأن ذلك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وإنما هو فى معنى كون الأمر للنذب أو الإباحة للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولادلالة على جواز الترك أصلا فالإباحة المستفادة من الأمر جزء الإباحة أعنى جواز الفعل وكذا فى النذب ، وهو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الأصل وتماهيه فى التلويع (وقيل لا) أى وقال العامة لا يكون حقيقة (لأنه جاز أصله) أى لأن الأمر حقيقى تعدى أصل الموضوع له ، وهو الوجوب فاستعماله فى غيره مجاز ، وهو استعارة ومعناها أن تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الأسد والإنسان الشجاع كذا فى التوضيح . وحاصله أن الثلاثة اشتركت فى جواز الفعل إلا أنه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الإباحة وعلى رجحان الفعل فى النذب ، وكل من النذب والإباحة بقيد جواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب

= اللفظ الموضوع للطلب جزم فى طلب الفعل مع إجازة الترك والإذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والإذن فيه . قلت هو كما صرحوا باستعمال الأسد فى الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث إنه من أفراد الشجاع لا من حيث إن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلا فإذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والإذن فيه كان استعمال صيغة الأمر فى النذب والإباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والإذن وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقريفة كما أن الأسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقريفة : ألا ترى أنه لا يجوز إطلاق لفظ إنسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية ، وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة الفعل ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك : فإن قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الأمر للنذب ، وقولنا هو للإباحة ، إذ المراد أنه مستعمل فى جواز الفعل . قلت المراد بكونه للنذب أنه مستعمل فى جواز الفعل مع قريفة دالة على أولوية الفعل ، والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فإن مدلول اللفظ واحد ، إلا أن الأول مستعمل فى الإنسان والثانى فى الطير ، هذا كلام التلويع الذى أشار الشارح لبعضه مجملا :

المقيد بامتناع الترك، فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الككل بدون الجزء فهي حقائق متباينة والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت وقد مر جوابه في التوضيح، ولذا صحح أنه من إطلاق الككل على البعض تبعاً لفمخر الإسلام، ومع ذلك فالحق لمذهب الجمهور أنه مجاز لأن الموضوع (١) أعم من أن يكون جزءا أو خارجا (ولا يقتضى) أى لا يفيد مدلول الأمر وهو الصيغة أى المادة باعتبار الهيئة (التكرار) أى تكرار الفعل المطلوب لأنها موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة، ولا تكرار لإطباق أهل العربية على أن هيئة الأمر لادلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية للبراءة لوجود الفعل بها، فاندفع به مذهب إليه كثير من أنها للمرة وقيل لأنها للتكرار أبداً لأنه تكرر في النهى فعم فوجب في الأمر ولأنهما طلب. قلنا قياس في اللغة بدلالة لفظ، وهو لا يجوز وبالفارق بين الأمر والنهى بأن النهى لتركه وتحققه بالترك في كل الأوقات والأمر لإثباته ويتحقق بمرة، واقصر المصنف على نفي التكرار، وقد جمع بين نفي العموم والتكرار فمخر الإسلام فعموم الفعل شموله أفراداً، وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعاله متماثلة في أوقات متعددة فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه للعموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضاً نظراً إلى تعابر المفهومين وصحة افتراقهما في الحملة كذا في التلويح، وذكر الأكل في التقرير أن الظاهر أن المراد بهما شيء واحد لأن العموم لا يتصور في الفعل إلا بطريق التكرار انتهى وهو الحق لماسياً في طلق نفسك أن تطليقها نفسها ثلاثاً ليس من عموم الفعل (ولا يحتمله) أى التكرار نفي لمذهب الشافعي فإنه قال الأمر لا يوجب التكرار بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقاً سواء كان مرة أو متكرراً لأنه وإن كان مختصراً من مصدر منكر والتكررة في الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها (سواء كان معلقاً بالشرط) كقوله تعالى - وإن كنتم جنبا فاطهروا -

(١) قوله لأن الموضوع الخ: يعنى قولهم المجاز لفظ أريد به غير ماوضع له أعم من أن يكون جزءاً أو معنى خارجاً عنه فكان الأوضح أن يقول لأن غير الموضوع، وقد يقال المجاز موضوع وضعا ثانوياً فقول الشارح لأن الموضوع: أى وضعا ثانوياً اهـ.

(أو مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى - أقم الصلاة لدلوك الشمس - (أو لم يكن) نفى لقول من قال إنه لا يقتضى التكرار ولا يحتمله إلا إذا كان معاقبا أو مخصوصا . واستشكل بأنه لا أثر للتعليل والتقييد في إثبات ما لا يحتمله اللفظ فالصحيح أنه ليس قول أحد من مشايخنا وإنما هو قول من أثبت الاحتمال ونفى الوجوب (لكنه) أى مفهوم الأمر (يقع على أقل جنسه) أى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلانية (ويحتمل كله) أى كل الجنس من حيث إنه فردا اعتباريا أعنى المجموع من حيث إنه مجموع فإنه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من النصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية (حتى إذا قال لها طلق نفسك أنه يقع على الواحدة) لأنه موجهه (إلا أن ينوى الثلاث) فتقع الثلاث إن طلقت ثلاثا لأنه محتمله فيثبت بالنية (ولا تعمل نية الثنتين) إذا طلقت الثنتين فلا تقع إلا واحدة لأنه ليس موجبا ولا محتملا فهو كما لو نوى الطلاق بأسقنى الماء : فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين . قلنا ليس بتفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولذا قالوا : إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقك ثلاثا أو واحدة فانت قبل ذكر العدد لم يقع وإنما جعل الواحد تغييرا أيضا لعدم دلالة الصيغة عليه لأنها المطلقة للطلب والمرة ضرورية كما قدمناه (إلا أن تكون المرأة أمة) فيصح تطبيقها لثنتين بالنية لأنه كل الجنس في حقها، وفرع الهندى على هذا أيضا أنه لو قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد أخرى لا يصح لأنه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لأن ذلك كل نكاح العبد وكذا لو قال اشترى عبدا لا يتناول أكثر من واحد لأن كل الجنس ليس بمراذل عدم الإمكان فيراد به شراء واحد وكذا التوكيل بالنكاح بأن قال تزوج لى امرأة لا يملك إلا واحدة ولو نوى الموكل الأربع ينبغي أن يجوز على قياس ما ذكرنا لأنه كل الجنس في حقه ولكنى ما ظفرت بالنقل انتهى (لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل) أى معنى المصدر (بالمصدر) أى بلفظه فالباء تتعلق بالطلب واللام في المصدر بدل المضاف إليه : أى بمصدر الأمر (الذى هو فرد) فاضرب مختصر من أطلب منك ضربا هكذا قدر المصدر منكرا في التحرير والتلويح . وجوز فخر الإسلام تقديره معرفا وتعليقه الأكمل بأنه إذا قدر معرفا أفاد العموم ولأنه لا حاجة إلى تعريفه لأن الفعل مركب من الزمان والمصدر واللام لمعنى آخر انتهى، لكن فخر الإسلام إنما جوزه دفعا لما استدلل به الشافعى من احتماله التكرار بجواز تقديره معرفا فإن المعروف للجنس كالمنكر (ومعنى التوحيد مراعى في ألفاظ الوجدان) جمع واحد : كركبان وراكب وإضافتها كإضافة خاتم فضية (وذلك بال فردية والجنسية والمثنى بمنزل عنهما) أى بمكان بعيد عن الفردية والجنسية، وتعليقه في التحرير : يعنى بشيئين :

الأول أنه لا يلزم اتحاد مدلول الصيغة وأصلها يحتمل فجاز أن يحتمل المختصر مالا يحتمله المطول . الثاني أنه يبعد نفي الاحتمال لثبوت الفرق لغة بين أسماء الأجناس المعاني وبعض الأعيان إذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالأعيان المتماثلة الأجزاء كالماء والغسل فإذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله انتهى (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب عما استدل به ^(١) القائل بتكراره إذا كان معلقا أو مقيدا فإن التكرار في مثل هذه الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقضي لتجدد المسبب لا من الأمر المقيد : وأورد عليه أن السبب مثبت أصل الوجوب والأمر وجوب الأداء وهما غيران . وأجيب بأن تكرر وجوب الأداء لا يكون إلا بتكرار السبب وذكر الأكمل في التقرير أن الأوجه أن يقال ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدول باعتباره الوحدة الحكيمة كالطلاقات الثلاث فإن ما تكرر من الأسباب يدل على أن سببه نوع ذو أفراد كثيرة والكل مراد بالأمر والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة أفراد فكان المراد الواحد الحقيقي انتهى ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فإنه استدل به أيضا نحو - وإن كنتم جنبا فاطهروا - وأجاب عنه في التحرير بأن الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها اتفاقا لا بالصيغة وأما غيره كإذا دخل الشهر فأعتق ففيه خلاف والحق النفي ^(٢) (وعند الشافعي

(١) قوله عما استدل به الخ ، يناقضه قوله الآتي ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فتأمل .

(٢) قوله النفي : أي نفي التكرار فيه . فإن قلت فكيف نفاه أي تكرر الحكم بتكرار الوصف الذي هو علة الخفية في - السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما - فلم يقطعوا في المرة الثالثة يد السارق اليسرى إذا كان قد قطع في الأولى يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى مع أن السرقة علة القطع . وجلدوا والزاني بكرا أبدا أي كلما زنى مع أن الزنى علة الجلد . فالجواب أن النص مؤول إذ حقيقة قطع اليدين بسرقة واحدة وهي غير معمول بها إجماعا بل صرف النص عنه أي عن قطع اليدين إلى واحدة هي اليمنى بالسنة والإجماع وقرأه ابن مسعود : فاقطعوا أيماهما والقراءة الشاذة حجة على الصحيح على أننا نقول فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع في الثانية لفوت محل الحكم الذي هو القطع وهو اليمنى في الثانية يقطعها في الأولى بخلاف الجلد فإنه يتكرر في الزنى لعدم فوت محله وهو اليدين بالجلد السابق ثم لا يقال لما تعذر في الثانية أقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لأننا نقول لا نسلم ذلك لأنه لا مدخل للرأى فيه وقطع الرجل في الثانية بالسنة ابتداء وبالإجماع كذا في التحرير وشرحه وهو لتتميم ما ذكره للشارح هنا وفيه يأتي :

لما احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) تكميل لتفريع طلق نفسك على الخلاف السابق. وحاصله أنه يوجب الثلاث على القول باقتضائه التكرار بلانية ويحتمل الثنتين والثلاث عند القائل باحتماله إذا نوى ولا يحتمل العدد عند من نفى الاحتمال، وإن أراد استيفاء الأقوال فإنها تصور في إن دخلت الدار فطلق نفسك فيمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق ملكت الثنتين والثلاث بلانية، ثم اعلم أن تفريع طلق نفسك على هذا الأصل ليس بصحيح وإن فرعه الأكثر من الحنفية لأن المتفرع تعدد الأفراد لا التكرار ولأن الطلاق بتعدد الفعل واحد في التطبيق ثنتين أو ثلاثا فتعداد الأفراد لازم للتكرار أعم^(١) فلا يلزم من ثبوت التكرار (٢) أو احتماله ثبوته إلا في ضمن التكرار، ولا من انتفائه انتفاؤه فالحق أن طلق نفسك متفرع على مسألة أخرى هي أن صبغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض لأفراد مفهومها عندنا خلافا للشافعي كما أفاده في التحرير وبهذا ظهر أن العموم لا يفارق التكرار وهو ما وعدنا به، وفرعوا على أن المصدر لا يحتمل التعدد أو حلف لا يشرب ماء انصرف إلى أقل ما يصدق عليه، ولو نوى مياه الدنيا صح فلا حنث أبدا لأنه كل الجنس ولو نوى كوزا لا يصح (وكذا اسم الفاعل بدل على المصدر ولا يحتمل العدد) كقوله تعالى - والسارق والسارقة فاقطعوا - فإنه دال على المصدر، وهو سرقة وهو فرد لا يحتمل العدد المحض (حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأنه لو أريد كل السرقات لم يقطع إلا بعدها ولا يعرف إلا بعموته وهو منتف عن إجماعا فتعين الفرد الحقيقي (وبالفعل الواحد لا يقطع إلا بد واحدة) وهي البمين بالسنة قولاً وفعلًا فلم تبق اليسرى مرادة فلا تقطع أبدا وإنما تقطع رجله اليسرى في الثانية بالسنة ولا قطع بعدها أصلا بل يحبس إلى أن يموت، وتحقيقه أن النص مؤول لإدخقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة صرف (٣) عنه (٤) إلى واحدة هي البمين بالسنة وقراءة ابن مسعود والإجماع فظهر أن المراد انقسام الآحاد على الآحاد: أي كل سارق

(١) قوله أعم: أي أعم من التكرار لصدقة أي التعدد مع التكرار وعدمه فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته أي التكرار لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا يلزم من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد إذ لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم لأن الأعم ينفراد وحده كما لا يلزم من نفي الإنسانية نفي الحيوانية لانفرادها في الفرس مثلاً اهـ.

(٢) قوله فلا يلزم من ثبوت التكرار الخ لعل فيها تحريفاً من الناسخ أو سهواً من الشارح، وعبرة التحرير التي هي الأصل فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته: أي التكرار ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد اهـ.

(٣) قوله صرف: أي النص: (٤) قوله عنه: أي عن قطع اليدين.

أقطعوا يده اليمنى بموجب حمل المطلق (١) عليه فلو فرضت السرقة عملة لم يتكرر الحكم بتكرارها للتعلل لقوت محل الحكم في الثانية بخلاف الجلد في الزنا لبقاء الخلل وهو البدن، وقيد اسم الفاعل بكونه دالا على المصدر لأن اسم الفاعل علما كالحارث لا دلالة له على المصدر وقد عدل في التوضيح عن استنباط هذه من مصدر اسم الفاعل واستنبطها من مصدر أقطعوا وهو القاطع ظنا أن اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجموع . وجوابه أن المراد وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلا كذا في التلويح .

(تنبيه) إذا أمر الأمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب بالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هي المطلوبة وهو المختار لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع وذكر العبد أنك إذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وأن ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات انتهى وتمام تحقيقه في حاشية للفتاوى ورجح في المواقف أن الماهية المطلقة وهي الماهية لا بشرط شيء لها وجود في الخارج لأن الأعم موجود في الأخص كإنسان في زيد (وحكم الأمر نوعان) أى وصفا للمأمور به فهو تقسيم للحكم الشرعى أعنى الواجب بالأمر فالحكم بمعنى الوصف والأمر بمعنى المأمور به وليس هو تقسما لنفس الحكم كما أشار إليه الأكل وإنا لم يذكر الإعادة كغيره لأنها وإن كانت واجبة لكن لا بالأمر والكلام فيما وجب بالأمر وهي جارية بمنزلة سجود السهو وعرفها في التحرير بأنها فعل مثل الواجب في الوقت لحمل غير الفساد وعدم (٢) صحة الشروع وتقييده بالوقت ينفي الإعادة خارجه وقد أوضحناه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق (أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) أى إيقاع الحالة المخصوصة التى ثبت بالأمر لزوم إيقاعها على المكلف، وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الأداء الثابت بالخطاب هو لزوم إيقاع تلك الحالة والأداء المتعلق باختیار المكلف إيقاعها فالمراد بالتسليم الإيقاع وبعين الواجب بالأمر الحالة المخصوصة، وقول صاحب التلويح المراد بالثابتة بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم لزوم

(١) قوله المطلق وهو أي المتيد وهو النقي .

(٢) قوله وعدم : أى وغير عدم الخ .

إثباته بالأمر لا ما علم لزوم ثبوته بالأمر وهذا لأن لزوم الإثبات وجوب الأداء وهو بالأمر ولزوم الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب . والحاصل أن الحالة الخصوصية تنصف بنفس الوجوب نظرا إلى لزوم وقوعها وتنصف أيضا بوجوب الأداء نظرا إلى لزوم إيقاعها فالموصوف بهما واحدا باعتبارين وتلك الحالة لما كانت كالوجود في نظر الشرع لا يلزم انصاف المعلوم بالأمر الموجود لكن الوقوع لما كان أثر الإيقاع فالقول بلزوم الوقوع دون لزوم الإيقاع كما في المعلوم مشكل كذا ذكره يحيى السيراى وقيد بالعين احترازا عن تسليم المثل كما سيأتى ، وقيد بالواجب لإخراج النفل فلا يتصف بالأداء والقضاء وعبر في التوضيح بالثابت قال يشمل النفل بخلاف القضاء فإن الكل عبروا بالواجب لأنه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالتروك وأما إذا شرع فيه فأفسده فقد صار واجبا فيقضى كذا في التلويح مع أن الفقهاء أطلقوا القضاء على ما ليس بواجب فقال في الكنز وقضى التي قبل الظهور في وقته قبل شفعه فإن كان ذلك الإطلاق حقيقة فيعتبر بالعبادة بدل الواجب كما أشار إليه في التحرير ، والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض أيضا وهو اللازم وهو أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر أو ماهو في معناه كقوله تعالى - ولله على الناس حج البيت - ولم يعتبر المصنف التقييد بالوقت ليعم أداء الزكاة والأمانات والتدوير والكفارات مما ليس بموقت . وحاصل التعريف أن الأداء فعل الواجب بالأمر ولو قال كغيره فعل الواجب في وقته المقيد به العمر وغيره (١) لكان أولى ليكون قوله في وقته مخرجا للقضاء بناء على أنه عين الواجب أيضا كما سيأتى ولو قال الكل ابتداء فعل الواجب لكان أولى لأنه بالتحريم فقط في الوقت يكون أداء وبركة عند الشافعى فلا يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب في الوقت لكونه أداء كما أفاده في التحرير (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) أى بالأمر ففرق بينهما بأن الأداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله وهذا إنما يتجه على القول بأن القضاء لم يجب بالأمر الأول وإنما وجب بأمر جديد لأنه حينئذ مثله لأعنيه وأما على الصحيح فالقضاء فعل الواجب أيضا لكن الأداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده كما أفاده في التحرير وقد ناقض المصنف نفسه لأنه صحح أنه بالأمر الأول وعرفه بما يفيد أنه بأمر جديد ، وإذا كان القضاء فعلا بعده ففعل مثله بعده خارج كفعل غير المقيد من السفن والمقيد كصلاة الكسوف وكذا فعل الحج بعد إفساده ليس قضاء حقيقة إذ ليس بعده . وتسمية الفقهاء له قضاء مجاز ، وتضييقه (٢) بالشروع (٣) لا يوجب كونه قضاء

(١) قوله العمر وغيره : أى غير العمر وهو بيان الوقت المقيد به اهـ .

(٢) قوله وتضييقه : أى وقت الحج اهـ .

(٣) قوله بالشروع فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره إلى عام آخر .

كالصلاة (١) بعد إفسادها (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً) أى مجازاً شرعياً لقبالين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشيء إلى من يستحقه وفى إسقاط الواجب كقوله تعالى - فإذا قضيتُم مناسككم - أى أدبتم وقولك أدبت الدين، قيدنا بالشرعى لأنه بحسب اللغة القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام والأداء مجاز فى تسليم المثل لأنه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا فى التلويح (حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) تفريع غير صحيح ولذا تركه فى التوضيح لأن الكلام فى إطلاق لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وإن ضم إليه الذكر باللسان فكذلك لأنه حينئذ أراد بكل لفظ حقيقة وليس كلامنا فيه وأما جوازه فباعتبار أنه أنى بأصل النية ولكنه أخطأ فى الظن والخطأ فى مثله معفو كما أفاده فى الكشف (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين) يعنى يجب بالأمر الأول وهو المختار عندنا (خلافاً للبعض) أى لبعض أصحابنا فلا ينافيه أنه قول أكثر الأصوليين فعندهم الأمر بفعل فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها للقطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة ولو وجب به لاقتضاءه ولو اقتضاءه لكان أداءه ولكان بمثابة صم إمام يوم الخميس وإما يوم الجمعة فكانا سواء (٢) وللمختار مقتضاه أمران الصوم وكونه فيه فإذا عجز عن الثانى لفوائده بقى اقتضاؤه الصوم لا فى الجمعة ولا غيرها وإنما يلزم ما ذكر لو اقتضاءه فى الجمعة نعم لو اقتضى فوائده (٣) ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته سقط (٤) للمعارض الراجح (٥) وهو بعيد (٦) إذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله وغاية تقييده به لزيادة المصلحة فيه، وقولهم لو لم يكن الوقت قيداً فيه داخل فى المأمور به لجواز التقديم مندفع بأن الكلام فى الواجب ولا واجب قبل التعلق كذا فى التحرير. واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والمقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ أو ما صدق عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر إلى التركيب من الجنس والفصل

(١) قوله كالصلاة : أى فى الوقت ثانياً بعد إفسادها اهـ .

(٢) قوله فكانا سواء : أى فى كونهما أداءً وحينئذ فلا يعصى بالأخير شرح التحرير .

(٣) قوله فوائده : أى الأداء اهـ .

(٤) قوله سقط : أى سقط للواجب بالكلية اهـ .

(٥) قوله للمعارض الراجح ، وهو ظهور بطلان مصلحته ومفسدته .

(٦) قوله وهو بعيد : أى اقتضاء فوائده ذلك بعيد .

وتمايزهما في العقل أو في الخارج كذا ذكر العضد . وحاصله أن اختلافهم هنا مبني على اختلافهم في أصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان أو شيء واحد واختلافهم في هذا الأصل ناظر إلى اختلافهم في أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو بمجرد العقل فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس والفصل وإن قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا ذكره التفتازاني في حاشيته وبه يترجح قول بعض أصحابنا وذكر الأكل في شرح ابن الحاجب والحق أن كونه قضاء يقتضي بأن تكون نسبته إلى الأمر الأول أنسب، ولا يخفى على المتأمل المتصف انتهى . واختلفوا في ثمرته فتبيل في الصيام المنذور المعين يجب قضاؤه على الاختار لأعلى قول البعض وقيل القضاء اتفاق فلا ثمرة له في الفروع فنسندة إلى الأمر الأول وهم مطالبون بالأمر الجديد ولا يمكنهم القياس على الصلاة فإن القياس مظهر لا مثبت فرجع إلى الأمر الجديد، ومحل الاختلاف القضاء بمثل معقول أما بمثل غير معقول فبأمر جديد اتفاقا وأشار بقوله بما يجب به الأداء إلى أن الكلام في الأمر لا في السبب، وبه سقط ما قبل إن الوقت إذا ضاق كان الجزء الأخير هو السبب وإذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب ومع ذلك فالباقي بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب الأداء لأن الأداء بعده ممتنع والتكليف بالمتنع ممتنع (وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) جواب عما نوقض به الأصل السابق وهو نذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه فإنه يجب بصوم جديد ولم يوجهه النذر فكان القضاء بغير ما أوجب الأداء وإلا فيبطل كقول أبي يوسف والحسن، وتقرر الجواب أن النذر أوجب صوما مقصودا وامتنع ظهوره بخصوص ذلك المانع وهو شرف الوقت فعند عدمه ظهر أثره فلزم أن لا يقضى في رمضان آخر ولا في واجب سوى قضاء رمضان الأول لأنه خلف عنه وقد جعلوا السبب الأول هنا النذر مع أن الكلام في الأمر . وجوابه (١) أن كون السبب النذر كفاية عن وجوبه

(١) قوله وجوابه الخ، أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسألة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع تلويح يعني أن لهذا البعض أن يجب بأن الدليل الآخر هو القياس على الصلاة المفروضة في الصلاة المنذورة فقد قال عليه السلام «فلذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها» وعلى الصوم المفروض في الصوم المنذور فقد قال تعالى - فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - =

بالنص الدال على وجوب المنذور تعبيرا باللازم عن الملزوم وشهر رمضان بالإضافة هو العلم ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة إنسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان كذا في التلويح (والأداء أنواع) تقسيم له مع التعميم في المعاملات والعبادات. وحاصل ما ذكره فخر الإسلام هنا أن المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة، ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فهنا الاعتبار بتصير الأقسام ستة، ثم كل من الستة إما أن تكون في حقوق الله أو حقوق العباد فتصير اثني عشر قسما وبهذا عرفت أن السكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصرا بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما لهما، ولو قال المصنف الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر وإما شبيه بالقضاء لكان أظهر كما لا يخفى (كامل) وهو كما قدمنا أن يؤدي بجميع الأوصاف المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات (وقاصر) وهو أن يخل بشيء من المكملات (وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بالجماعة) مثال للسكامل يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراويح وإلا فالجماعة في غيرها صفة قصور بمنزلة الأصابع الزائدة المراد أن يؤدي كلها بالجماعة ليكون كاملا (والصلاة منفردا) مثال للقاصر لفوت المكمل وهو الجماعة وسكت عن المسبوق وقال في التوضيح والمسبوق منفرد يعني فيكون أدائه قاصرا، لكن اختلف في محل قصوره، فقيل إنه فيما سبق فقط لا في كل صلاته وبشبه له قول الفقهاء المسبوق منفرد فيما يقضى إلا في أربعة كما ذكر في التبيين: أي فيما يؤديه بعد فراغ الإمام في إطلاق القضاء مجاز، ويلزم منه أن بعض المؤدى بالجماعة أدائه كامل، وقيل القاصر أداء الصلاة كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتا فهو في صلاة المنفرد أزيد منه في صلاة المسبوق ولعله الأوجه لفوت المكمل في بعضها فانصفت كلها بالقصور، وجزم الأصوليون بأن ما يقضيه هو البعض الأول والفقهاء فصلوا

= اعتبارا لما هو واجب بإيجاب العبد بما هو واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء. وأما ما قيل القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في السكامل بالسبب السابق ففيه تأمل فليتأمل شرح التحرير.

فقالوا إن ما يقضيه أول صلاته في حق القراءة وآخرها في حق التشهد، وبشوا عليه أحكاما
مذكورة في فتح القدير وغيره (وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام) مثال للأداء الشبيه بالقضاء
ففعله أداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما ألزمه مع الإمام فهو يقضى
ما انعقد له إحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلفه حقيقة
إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع الإمام لكونه مقتديا وقد فاتته ذلك بعد رجوع الشرع
أداءه في هذه الحالة كالأداء مع الإمام فصار كأنه خلف الإمام حكما ولذا لا يقرأ ولا يسجد
لسهو ولو تبدل اجتهاده في القبلة إلى غير مجتهد الإمام بعد فراغ الإمام تفسد كالمقتدى حقيقة
وانعكست الأحكام المذكورة في المسبوق لكونه منفردا وإنما لم يسجد اللاحق لسهو إمامه
معه بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم لما ذكرنا في البحر الرائق شرح كنز الدقائق
ولما كان أداء باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها
بالأداء وقد عرف الأصوليون المسبوق بمن لم يدرك أول صلاة الإمام: أي الركعة الأولى
من صلاته واللاحق بمن أدرك الأول وفاته الباقي بعذر، ويرد عليه المسبوق اللاحق فالأولى
أن يعرف اللاحق بأنه من فاتته شيء من صلاة إمامه بعد ما دخل معه ليشمله كما في فتح القدير
ويرد عليه أيضا المقيم لو اقتدى بالمسافر فإنه بعد سلام الإمام لاحق ولذا ثبتت أحكام اللاحق
في حقه من أنه لا يقرأ ولا يسجد لسهو ولا يقتدى به كما ذكره قاضي خان وغيره مع أنه
مافاته شيء من صلاة الإمام إلا أن يقال إنه ملحق به لأنه مقتد تحريمة لا فعلا كاللاحق
لا أنه من أفراده حقيقة ولم يتعرض الأصوليون للمسبوق اللاحق هل فعله أداء قاصر أو
شبيه بالقضاء، وكلام الفقهاء يقتضي أن يكون قضاؤه لما سبق به أداء قاصرا فيتغير فرضه
بنية الإقامة كالمسبوق من كل وجه وقضاؤه لمافاته بالعذر شبيها بالقضاء فلا يتغير فرضه
فيه لأنهم قالوا فيمن فاتته الركعة الأولى ثم اقتدى ثم نام في الثلاثة ثم استيقظ فيه بعد فراغ
الإمام أنه يبدأ في القضاء بالركعات الثلاث التي نام فيها على سبيل الوجوب عندنا ثم بما
سبق به وهي الأولى فيأتي بركعة لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم يقوم فيأتي بركعة لا يقرأ
فيها لأنها ثانية ثم بأخرى لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم بأخرى يقرأ فيها ويقعد للختم
كما في فتح القدير (حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) يعني لو كان مسافرا مقتديا بمسافر
فيبنى على ركعتين باعتبار أنه قضاء والقضاء لا يتغير أصلا لا بالإقامة ولا بالسفر فهو ترتيب
على كون فعله شبيها بالقضاء، ونعقبه الهندي بأنه مؤد حقيقة وقاض شبيهة فباعتبار كونه
مؤديا يقتضى تغير فرضه إلى الأربع وباعتبار شبيهة القضاء لا يقتضى فلم رجحتم الشبهة على
الحقيقة وكان العكس أولى احتياطا لأمر العبادة ورد بأنه لا يسمى ترجيحها بل عملا بالشبهين
فلو عمل بما قال هذا يكون إهدارا لجهة القضاء بالكيفية.

واعلم أن عدم التغير بنية الإقامة مفزع في كثير من كتب الفقه كفتح القدير والبرازية على كون اللاحق له حكم المقتدى وهو مشكل لأن المقتدى حقيقة وهو المدرك بتغير فرضه بنية الإقامة كما في الخلاصة، والصواب ما علل به في الخلاصة من أن اللاحق في الحكم كأنه خلف الإمام فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الإمام فكذا في حق اللاحق بهذا المعنى انتهى، ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله بعد فراغ الإمام لأن فعل اللاحق قبل فراغ الإمام ليس شبيها بالقضاء ولذا يتغير فرضه بنية الإقامة كما في التوضيح فهو كما لو نواها في أثناء صلاته ثم خرج الوقت، والأول كما لو نواها بعد خروج الوقت في أثناءها، ولو حذف المصنف النية. وقال حتى لا يتغير بالإقامة لكان أولى ليشمل دخول مصره بلانيتها وقيد الإقامة في موضع صالح لها ولذا قال في التتبع ثم أقام وقال في التوضيح إما بدخول مصره ليتوضأ وإما بنية الإقامة في غير مصره، وإنما ترك المصنف التقييد بكونهما مسافرين كما في أكثر كتب الأصول للعلم به لأن القابل للتغير فرض المسافر، وأما كون الإمام مسافرا فلأن الإمام لو كان مقبياً لزم المسافر المقتدى الإتمام بالتبعية فلا يتصور فيه التغير بالإقامة مادام مؤتماً وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور أنه إذا تكلم بطلت وخرج عن كونه لاحقاً فلا يكون موضوع المسألة فلا يحتاج إلى إخراج، وقيد باللاحق لأن هذا المسافر لو كان مسبوقاً بتغير فرضه بنية الإقامة بعد فراغ الإمام لأنه ليس شبيهاً بالقضاء وعلى طريق الفقهاء لأنه منفرد فيما يقضى كما قدمناه، ومما يوضح الفرق بينهما ما في الإيمان أو علق العتق بصلاة الجمعة مع الإمام لم يحنث إذا كان مسبوقاً، ولو لاحقاً حنث كما المدرك كذا في الكشف (ومنها) أي من أنواع الأداء في حقوق العباد، ولو قال وكذلك في حقوق العباد لكان أظهر لأن المراد أن الأداء ثلاثة في حقوقهم أيضاً كامل وقاصر وشبيه بالقضاء (رد عين المغصوب) مثال للأداء الكامل والمراد رده على الوصف الذي ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب بأوصافه، ولو قال تسليم عين الحق ولو حكماً لكان أولى وأفود ليشمل رد المغصوب وتسليم المبيع على مشتميه على الوصف الذي وردا عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه، وهو فيهما عين الواجب حكماً إذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشارع جعل المؤدى عين الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لأن الديون إثماتة قضى بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشرع جعله عين الواجب فالمؤدى عين الواجب حكماً ومثل له حقيقة إلا القرض فإنه مثل حقيقة وحكماً

لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلاً، وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المدينون لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المدينون فتقاصداً مثلاً بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق، وقد صرح فخر الإسلام وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل كذا في التلويح، وهو كلام حسن لو لم يلزم عليه مفسدة من جهة الأحكام فإنه على ما قرره من أن المؤدى عين شرعاً لم يبق في ذمة المدينون شيء فيلزم أن رب الدين لو وهبه الدين بعد قضائه أو أبرأه براءة إسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب الدين شيء والمنقول في الذخيرة في البيوع أنه يصح ويلزم رب الدين أن يرد ما قبضه معللاً بأن الدين باق في ذمة المشتري بعد القضاء لأنه لم يقض عين الواجب حتى لا يبقى في الذمة إنما قضى مثله فبقى ما في ذمته على حاله إلا أن المشتري لا يطالب به لأن له على البائع مثل ذلك بالقضاء، فلو طالب البائع المشتري بالثمن لسكان للمشتري مطالبته أيضاً فلا تفيد مطالبة كل منهما فعلم أن الثمن باق في ذمة المشتري بعد القضاء انتهى، وهو يقتضي أن قضاء الدين ليس بأداء أصلاً إذ لو كان أداء لسقط الواجب به، وقد اتفق الأصوليون على أنه أداء وقد صرح الفقهاء في كتاب الوكالة أن الوكيل بقضاء الدين وكبل بالمبادلة وقرعوا عليه أنه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين، وقد صرح الوالو الجلي في فتاواه بأن الوكيل بقبض الدين لو أقر به بعد موت موكله لا يقبل إلا ببينة لأنه إقرار بما يوجب الضمان على الميت لمافي من المبادلة فهذا كله يقتضي أنه أداء، والحق أن فيه معنى أخذ عين الحق ومعنى المثلية وهي المبادلة والأصوليون نظروا إلى الأول، والفقهاء تارة نظروا إلى الأول بدليل جواز الأخذ بالقضاء ولا رضاء إذا كان من جنس حقه وبدليل أن للشريك مشاركة الشريك في المقبوض، وتارة نظروا إلى الثاني كما في الوكالة وصحة الإبراء والهبة عملاً في كل موضع بما يناسبه بخصوص دليل فلا إشكال، والله سبحانه الموفق (ورده مشغولاً بالجناية) مثال للأداء القاصر ولو قال وتسليمه لا على الوصف الذي وجب تسليمه عليه لكان أولى ليشمل ما سبق من الأقسام الغصب والبيع والصرف والمسلم فيه ويشمل تسليم العين محبباً بأي عيب كان من جنابة أو دين أو حبل أو مرض أو زيادة في الدين، وفائدة كونه أداء أنه لو هلك في يد مالكه برئ الدافع حتى في الزبوف إذ لا مثل للوصف منفرداً لامتناع قيامه بنفسه، وخالف أبو يوسف فقال له أن يرد مثل المقبوض ويرجع بالجباية واعتمده المشايخ في الفروع استحسننا لأن المقبوض دون حقه وصفاً فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدره وامتنع

الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثله وفائدة قصوره أنه لو تلف عند مالسه بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده، فلو بيع في الدين أو قتل به تلك الجناية أو دفعه إلى وإياها في الغصب يرجع عليه بالقيمة وفي البيع يرجع المشتري على البائع بالثمن وكذا إذا رد المغصوبة حاملا فولدت وماتت فعند الإمام الشغل بالجناية في البيع بمنزلة الاستحقاق وعندهما بمنزلة العيب فلا يرجع المشتري بكل الثمن، بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وبهذا التقرير علمت أن محل الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي البيع دون المغصوب كما لا يخفى، وفائدة الاختلاف أيضا تظهر في مسائل مذكورة في آخر خيار العيب من التبين، وأطلق في الجناية فشمّل القتل وقطع الطريق والردة والنفس والطرف كما وسرق عند البائع فقطعت يده عند المشتري فإن له أن يردّه ويسترد الثمن (وإمهارة عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) مثال لاشبيهه بالقضاء، وفي عبارته تساهل، فإن الإمهارة ليس من الأداء أصلا وإنما التسليم هو الأداء، فلو قال وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لكان أولى، وكذا لو قال بعد ملكه لكان أولى لأنه لا فرق بين الشراء والهبة والميراث، فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حق المرأة لأنه المستحق لها بالتسمية شبيهه بالقضاء من حيث أن تبدل الملك بوجوب تبدل العين بدليل السنة، وهو حديث بريرة « هو لها صدقة ولنا هدية » وزاد صدر الشريعة وبالمعقول وقرره بما حاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مما وكيته، لأن الشيء الذي حكم الشرع بحرمته التصرف فيه على بعض المكلفين، وبجمله للبعض الآخر وإنما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء، وتعقبه في التلويح بأن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمه هو ذلك الشيء بقيد المملوكية، وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات، وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد، فالأولى التمسك بالسنة انتهى .

وقد يقال إن كلا من الاعتبارين عقلي صحيح : لكن ما اعتبره صدر الشريعة وافقه السنة ، فكان متعيّنا فبطل الآخر (حتى نجبر على القبول) تفرّيع على كون التسليم أداء لأنه عين حقها، وأشار إلى أنه يجبر أيضا على الأداء إذا طلبته بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم وهو النكاح، وبهذا القيد اندفع ما أورد عليه من أنه لو باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعدم إجازة المستحق بخلاف النكاح لا يفسخ (وينفذ إصااقه دون إعتاقها) تفرّيع على كونه شبيها بالقضاء ، ولو قال وينفذ تصرفاته قبل تسليمه دونها لكان أولى، إذ لا فرق بين العتق والكتابة والبيع والهبة

وغيرها ولم ينتقض ما يقبل النقض كالبيع لحقها : لأنه لو نقض لبطل حقه لا إلى خلف وأولم ينتقض لبطل حقه إلى خلف وهو القيمة ، والإبطال إلى خلف أهون بخلاف تصرف المشتري في الدار المشفوعة فإنه ينتقض لحق الشفيع ، لأنه وإن بطل حق المشتري بطل إلى خلف وهو الثمن وأولم ينتقض لبطل حق الشفيع لا إلى خلف وأما الراهن إذا تصرف فإنه لا نقض وإنما يؤخر النفاذ لحق المرتهن إذ لا ضرر كلما في الكشف ، وأشار بكون تسليم العبد شيئا بالقضاء إلى أن العبد مثل المسمى حكما ، فيتفرع عليه أنه لو قضى القاضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكه ثانيا لا يعود حقه في العين فلا يجبر على التسليم ولا هي على القول لا انتقال حقه إلى القيمة بالقضاء ، ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقه إذا كان القضاء بقول الزوج مع الميمن كالمنصوب إذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول الغاصب مع يمينه ولم يصور المصنف المسألة بكون المهر المسمى إياها كما في التنقيح لعدم الفائدة بذلك التقيد كما لا يخفى (والقضاء أنواع) يعنى كالأداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان لكان أولى كما تقدم (بمثل معقول) وهو أن يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) أى غير مدرك بالعقل لا أن العقل ينفيه ، وقدمنا أن المعقول يطلق على ما فهمته بعقلك وهو المراد هنا (وما هو في معنى الأداء كالصوم للصوم) مثال للقضاء بمثل معقول ، وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام في التحرير مع أننا قدمنا عنه أن كون القضاء مثالا إنما يتجه على أنه بأمر جديد ، وأما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين أن تكون هذه العبارة مبينة على القول الضعيف أو يكون ذلك مجازا ولم أر من نبه عليه هنا (والفدية له) أى للصوم مثال للقضاء بمثل غير معقول لأننا لا نعقل المماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لأن معنى الصوم إنعاب النفس بالإمساك ومعنى الفدية تنقيص المال وإن كان بينهما مماثلة باعتبار أنه لما صرف طعام اليوم إلى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به فكأنه لم يطعمها لكننا لم نعقلها فأثبتناها إما بالنص أو بالإجماع ، والفدية لغة الفداء كما في ضياع الحلوم ، وفي الشرع هنا قدر طعام مسكين لقوله تعالى - ففدية طعام مسكين - أى هي قدر طعام مسكين كما في الجلالين ، وعند الفقهاء التمكين من طعام مسكين لأن الأحكام لا تتعلق إلا بالأفعال وإنما عبرنا بالتمكين دون التملك لما أن الإباحة كافية فيها وهى أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر ، وعندنا قدر طعام مسكين نصف صاع من بر أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير أو قيمة ذلك . ولو قال والفدية له عند العجز عنه عجزا مستمرا إلى الموت لكان أولى ، ولذا قال في الهداية : وأوقدر على الصوم بطل حكم الفداء لأن شرط انخلافية استمرار العجز انتهى : أى هنا لا في كل خلف فلا يرد التيمم فإنه خلف ولا تبطل الصلوات المؤداة به إذا قدر على الأصل . ثم اعلم أن الفدية إنما تكون خلفا عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان

والمندوب المعين، أما صوم الكفار فلا تكون الفدية خلفاً عنه في حق الشيخ الفاني لأنه بدل عن غيره والبدل لا يكون له بدل كما عرف في فتح القدير (وقضاء تكبيرات العيدين في الركوع) مثال للقضاء الشبيه بالأداء فإنه قضاء باعتبار فوت موضعها وهو القيام شبيه بالأداء باعتبار أن للركوع شبه القيام باعتبار بقاء الاستواء في النصف الأسفل ولو زاد لمدرك الإمام فيه ما دام راعها لكان أولى لأن الإمام إذا سها عنها فركع ثم تذكر لا يأتي بها فيه بل يعود إلى القيام اتفاقاً لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يعمل بشبهته حتى لو كان المسبوق يرجو إدراكه فيه لو أتى بها قائماً فإنه يأتي بها قائماً كذا في الكشف، وإنما شرطنا بقاء الإمام راعها لأنه إن رفع الإمام رأسه سقط عنه ما يبق من التكبير تقديمًا للمتابعة المفروضة على الواجب والقومة لم تكن محالة لا أداء ولا قضاء لأنها للفصل وقيد بالركوع لأنه لو أدركه في القومة لا يقضيها فيها لأنه يقضى الركعة مع تكبيراتها كذا في فتح القدير وقد علم من هذه المسألة أن المسبوق يقضى الأذكار قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل وقد صرحوا به وقالوا إنه يكبر برأى نفسه لأنه منفرد فيما يقضى وقالوا إنه لا يرفع يديه هنا تقديمًا لسنة الوضع على الركبتين لأنه في محله على سنة الرفع لأنه في غير محله، وقيد بالعيد لأنه لا يأتي بتكبير الافتتاح والركوع فيه (ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط) جواب عن سؤال نشأ من كون الفدية قضاء بمثل غير معقول فإنه يقضى أن ما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص وقد قالوا بذلك في الوقوف بعرفة ورمي الجمار وتكبيرات الذئريق وتعديل الأركان فإنها لا تقضى لعدم النص، وخالفوا ذلك في صلاة الشيخ الفاني العاجز عنها فأوجبوا الفدية لها عند الإيصاء بها ولا نص إنما النص في الصوم وهو غير معقول فلا تقاس عليه، ونقرر الجواب أن الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالعجز مثلاً مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضاً واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها : ولما قال (١) محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزئه إن شاء الله تعالى كما قال في تبرع الوارث بالإطعام للصوم والصلاة بخلاف إيصائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء كذا ذكر الأصوليون فمنعوا الإلحاق بالشيخ الفاني دلالة وقياساً وخالف الفقهاء فقالوا بالإلحاق دلالة فلمنهم ألحقوا به من مات وعليه صيام أو صلاة وقد أوصى بالإطعام فلمنهم قالوا بالوجوب على الولي ونصرهم في فتح القدير بأن

(١) قوله ولذا قال محمد الخ : أي ولو كان بالقياس لما علقه بالمشبهة كما في سائر الأحكام الشابتة بالقياس اهـ

كلام الأصوليين إنما يصح في علة غير منصوبة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوبة لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة وقد قال تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية - أي لا يطيقونه انتهى . وجوابه أنه لم يقع الاتفاق على أنها في العاجز فإن بعض المفسرين ذهب إلى أنها في القادر وأنها منسوخة وأن وجوب الفدية على العاجز بالإجماع لا بالنص فلا تكون العلة منصوبة قطعا خصوصا قد رجح القول بأنها في القادر حتى قال الزادى إن كونها في العاجز غير صحيح لقوله بعده - وأن تصوموا خير لكم - ومثله لا يقال في حق العاجز ، واللام في الفدية للعهد المذكور فيفيد أن كل صلاة كصوم يوم وهو الصحيح ويؤدي عن كل وتر فدية لأنه فرض عند الإمام كذا في غاية البيان :

واعلم أن الاعتكاف كالصلاة والصوم ، فالو أوجب على نفسه اعتكافا ثم مات أطمع عنه . ولية لكل يوم نصف صاع كذا ذكره الولوالجي ، فلو قال في الصلاة والاعتكاف كان أفود . وأما جواز تعجيل الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فذكر في كتابنا [البحر الرائق] (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) فإن وجوبه للاحتياط لا بالقياس لأن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين إلا أنه ينقل إلى الإراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا . فلهذا إذا جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية ، لأنه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم لم يبطل بالشك كذا في التفتيح ، وأشار المصنف بالقيمة إلى أن التصديق بالعين جائز بالأولى لأنه الأصل والقيمة مثلها كما في المحيط ، وسوى بينهما في فتاوى قاضى خان فقال له دفع العين أو القيمة : وذكر الولوالجي : إذا دفعها حية أحسن من دفع القيمة وأطلق فشم الغنى والفقير لكن في الفقير لابد من الشراء بنية الأضحية أو نذرهما .

والحاصل أن المعينة بالنذر للأضحية إذا فات وقتها تبعت التصديق بعينها حية فإن استهلكها فبقيتها غنيا كان أو فقيرا المعينة بالشراء لها كذلك غنيا كان أو فقيرا على الصحيح كما في البدائع فدخل تحت كلام المصنف المعينة مطلقا حالة الاستهلاك وما يجب على الغنى ، وقيد بقوت أيامها لما في التفتيح ، وأراد بالقيمة قيمة شاة تجزئ فيها ، وأشار بالقيمة إلى أن الإراقة بعد أيامها لا تكفي ، فلو وجب عليه التصديق بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق بلحمها ويجزئ به ذلك إن لم ينقصها اللحم وإن نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان ولا يأكل منها فإن أكل تصدق بقيمتها كما في البدائع . وأشار بوجوب القيمة إلى أن عليه الإحصاء بالقيمة من ثلث ماله كما في الزكاة كذا في البدائع (ومنها) أى من أنواع القضاء بيان له

في حقوق العباد (ضمان المغصوب بالمثل) مثال للقضاء بمثل معقول كامل فإنه مثل له صورة ومعنى . والمثلي : هو المكييل والموزون والعددي المتقارب وغير ذلك القيمي ومنه المثلي المختلط بخلاف جنسه : كالخنطة المخلوطة بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذي في تبغيضه ضرر كالأواني من النحاس كما ذكره الزيلعي (وهو السابق) أي الكامل وهو السابق على القاصر لأنه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل فلا يجبر على أخذ القيمة في المثلي كما لا يجبر على أخذ المثل حالة قيام العين (أو بالقيمة) مثال للقضاء بمعقول قاصر لما قدمناه، ولو آخر قوله : وهو السابق لكان أولى ، لأن السابق لا يكون إلا بمسبوق ، ولم يذكره قبله وإن ذكره بعده وهو القيمة . وقد قدمنا أن الأقسام اثنا عشر ، وقد صارت ثلاثة عشر باعتبار أن القضاء بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر . وقد جعلها بعضهم أربعة عشر قسما باعتبار أن القضاء بمعقول في حقه تعالى كامل كقضائها بجماعة ، وقاصر كقضائها منفردا ، وردّ بأن الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة ، فالقضاء بجماعة أو منفردا إثبات بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل كذا في التلويح .

ثم اعلم أن مقتضى الأصول أن يكون المغصوب في كلامهم هذا بمعنى المثلي إذا هلك وأن ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل ، وضمانه بالقيمة فيما إذا انقطع قضاء قاصر لا بصار إليه إلا عند العجز ، ولا يجبر على قبوله لو رضى بالصبر إلى وجود المثلي : وأما إذا غصب قيميا ثم هلك فإن أداء القيمة قضاء كامل فإن الواجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به في الكشف فلا يكون المغصوب القيمي داخلا تحت عبارتهم هنا أصلا ، وما في التنقيح من قوله : وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أولا مثل له لأن الحق في الصورة وقد فات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولأنه يجبر على قبول القيمة في القيمي فكيف يكون قضاء قاصرا ، ولم أر من نبه عليه (وضمان النفس والأطراف بالمال) مثال للقضاء بمثل غير معقول لأننا لا نعقل المماثلة بين الآدمي والمال لأن الآدمي مالك والمال مملوك وضمانهما به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخبر ولي القتل العمد بين القصاص وأخذ الدية ، وإنما شرع عند عدم احتمال مئة على القاتل بأن سلم نفسه وعلى القتل بأن لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح .

واعلم أنا وإن قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند اختيار ولي القتل الدية قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا لنفسه عن الهلاك كما ذكره الحدادي (وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عيمته) مثال للقضاء الشبيه بالأداء ، والمراد بالأداء

التسليم لا مقابل القضاء فلا يحتاج أن يجعل من قبيل إطلاق الأداء على القضاء مجازاً . أما كون تسليمها قضاء فلا أنه مثل الواجب لأعينه لأن المسمى هو العبد فكان تسليم عبد وسط أداء . وأما كونه شبيهاً بالأداء من جهة الأصالة بناء على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلاً يرجع إليه ويعتبر مقدماً على العبد حتى كأن العبد خالف عنه (حتى تجبر على القبول) أى قبول القيمة (كما لو أنها بالمسمى) فإنها تجبر على قبوله فأفاد أن الزوج مخير بين دفع القيمة أو الوسط ، لأن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب المسمى كما لو أمهر معينا وبالنظر إلى الثاني يجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشئيين فيخبر الزوج فأيهما أدى تجبر المرأة على قبوله وأراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس معلوم الوصف فيدخل تحته كل قيمى ومثلى كذلك فلا تتروجها على مكيل أو موزون وبين جنسه دون وصفه كان مخيراً بين تسليمه وتسليم قيمته . فالخاص أن تسمية مجهول الجنس باطلمة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيخير وتخير ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير (وعن هذا) أى لأجل أن المثل الكامل سابق على القاصر (قال أبو حنيفة فى القطع ثم القتل) أى فى قطع شخص يد غيره ثم قتله (عمداً للولى فعلهما) أى القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل فقط وهو القاصر (وخالفه فى الأول) وهو القطع لأنه إنما يقتضى بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه يدخل موجه فى موجب القتل إذا القتل أتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى أما من حيث الصورة فى أجزاء الفعل فلا (١) وإنما يدخل ضمان الجزء فى الكل فيما هو جزء المحل وهو الدية وإنما لا يجب (٢) بتلك الضربات لأنه لا قصاص فيها . وحاصل وجوه المسألة ستة عشر لأنهما إما أن يصدرا عن شخص أو شخصين ، وعلى التقديرين إما أن يكونا خطأين أو عمدتين أو أحدهما عمداً والآخر خطأً وعلى التقديرين إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده ، وفى الكل لا يتدخلان عنده إلا الخطأين قبل البرء فدية واحدة ، ومحل الاختلاف فى عمدتين من واحد قبل البرء فهى ثلاثة قيود ذكر المصنف منها العمد وترك قيدتين (ولا يضمن المثل بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة) تفرع على سبق الكامل لأن التضديق بالقضاء فعنده يتحقق العجز بخلاف القيمى لأن وجوب قيمته بأصل السبب فتعتبر يوم الغضب ، وبهذا ظهر ضعف قول أبى يوسف إن المعتبر يوم الغضب فيهما ،

(١) قوله فلا ، لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزء للفعل وهو القصاص .

(٢) قوله وإنما لا يجب : أى القصاص اهـ :

وقول محمد يوم الانقطاع وحده أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه، وإن كان يوجد في البيوت أراد بيوم الخصومة وقت القضاء كما وقع التعبير به في أكثر الكتب (وقلنا المنافع لا تضمن بالإتلاف، والقصاص لا يضمن بقتل القاتل، ومالك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) ثلاث مسائل متفرعة على أن ما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنصن كما في التنقيح وإنما لم يصرح المصنف به للعلم به مما سبق: الأولى لا تضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا إحراز ولا إحراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض والاتفاق على أن نفى القضاء بالكامل لو وقع كالحجر على كميات متساوية وورود العقد عليها لتحقيق الحاجة، ولم ينحصر دفعها بالقضمين بل الضرب والحبس أولاً لأن المعقود عليه العين لا المنافع وفي التلويح والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك مامن شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال مامن شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة والمالكية عند الشافعي، قيد بالإتلاف ليعلم الحكم في الإمساك من غير استعمال بالأولى وقد قالوا الفتوى في غضب منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معددا للاستغلال بالضمأن كما في البزازية وغيرها ويدخل تحته السكنى بتأويل الملك أو العقد فإنه كالغضب إلا في المعدد للاستغلال فإنه لا ضمان فيهما كبيت سكنه أحد الشركاء وكييت الرهن إذا سكنه المرتين ثم تبين الاستحقاق كما عرف في البزازية، وينبغي أن يحمل على أن في هذه الثلاث رواية عن الإمام بأن المنافع مضمونة فأفتوا بها وإلا فكيف جاز لهم الإفتاء بخلاف جميع الروايات ولم أر من صرح به: الثانية أن القصاص لا يضمن بقتل القاتل فلا يضمن الشاهد بمقتولى القصاص إذا قضى القاضى به ثم يرجع ولا غير ولى القتل إذا قتل القاتل لأنهم لم يفوتوا على الولى شيئاً إلا استيفاء القصاص، وهو معنى لا يعقل له مثل لأن المال ليس مثلاً له صورة وهو ظاهر ولا معنى، لأن في القصاص معنى الإحياء وهو لا يوجد في المال لم وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلمية، قيد بالقصاص لأن لأولياء المقتول الثانى أن يقتلوا قاتله ولو بعد القضاء بالقصاص لأنه محقون الدم على التأييد بالنسبة إلى غير أولياء المقتول، وفي البزازية فإن قتله غير الولى بأمره صار مستوفياً ولا ضمان على القاتل، هذا إذا كان الأمر ظاهراً فإن قتله ثم أدى الأمر وصدقه الولى لا يثبت الأمر إلا بالبينة ويقتض القاتل إن لم يبرهن انتهى: الثالثة ملك النكاح لا يضمن لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى، ويتفرع عليه لاشيء للزوج لو وطئت بشبهة بل لتمام المثل ولا ضمان على الشهود بالطلاق المقضى به إذا رجعا ولا شيء للزوج على قاتل المرأة من المهر ولا شيء له عليها منه لو ارتدت، ومعنى قوله لا يضمن: أى بالإزالة فلا يرد تقويمه عند الدخول لأنه على خلاف الأصل إظهاراً لخطره، ولذا قالوا إن البضع متقوم بحالة الدخول

لا الخروج، وفرغوا صحة تزويجه ابنة الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته بماله، وبهذا التقرير ظهر أن المصنف لو قال والقصاص ومثل النكاح لا يضمنان لكان أحصر وأفود، وقيد بكونه بعد الدخول لأنهما في الطلاق قبل الوطء يضمنان نصف المهر كما عرف كما لو زنى الابن بامرأة أبيه مكرمة قبل الدخول فإنه يرجع عليه بما لزمه من نصف المهر (ولا بد للامور به من صفة الحسن) أى من صفة هي الحسن، وهو في اللغة ضد القبح حسن فهو حسن والجمع حسان. قال الله تعالى - وقولوا للناس حسنا - وقرئ بضم السين مثل الحلم كذا في ضياء العلوم، ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان. الأول كون الشيء ملائما للطبع منافرا له كالخلو والمرء وأبدل الطبع بالغرض في المسابقة وهو الأولى فإن القتل منافر للطبع مع أنه قد يكون ملائما للغرض كقتل العدو. والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل. والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالطاعة والمعصية، ومعنى كون الشيء متعلقهما شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو، ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه، فهما بالمعنيين الأولين عقليان يستقل العقل بذكرهما. وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه، فعند الأشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان إلا بالأمر والنهي وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل، ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما، وعندنا الحاكم هو الله تعالى (١) والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا، والفرق بين طريق الأشاعرة والحنفية أن عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعندنا يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما، إما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار، وإما مع كسب المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبي كأكثر أحكام الشرع فهما من مدلولات الأمر (٢) والنهي عند عامة أصحابنا وعند

(١) قوله وعندنا الحاكم هو الله تعالى. قال في التلويح: لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه لأننا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل الخ.

(٢) قوله من مدلولات الأمر، بمعنى أنهما ثبتا بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له ومعنى كونهما من موجباتهما أنهما ثبتا بالأمر والنهي تلويح. وقال أيضا فالمصنف أجل للقول بأنه لا بد للامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله. قال في الميزان: وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات =

الأشاعرة وفخر الإسلام من موجباتهما، والفرق بين المدلول والموجب أن مدلول الشيء مادل على تحققه من غير أن يكون به بل بشيء آخر فالأمر دال على الحسن والعقل مثبت له وموجب الشيء هو الأثر الثابت به وانبنى على هذا الخلاف أنه لا يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان عند الأشاعرة والبحاريين لكونهما ثابتين بالأمر لا بالعقل، وعلى قول العامة تتعلق الأحكام قبلهما وهو اختيار المازيدي وأتباعه ونقلوا عن الإمام لولم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم، وعنه لا عذر لأحد بالجهل بخالفه لما يرى من خلق السموات والأرض، وفي التحرير المختار قول البخاريين لقوله تعالى - وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا - ، وخلافه تأويل ، وحملوا قول الإمام لا عذر الخ على ما بعد البعثة . قال في المسيرة : وهو ممكن فيها لا في المروي الأول . وقال في التحرير : وحينئذ فيجب حمل الوجوب على معنى ينبغي : يعنى في المروي الأول .

وذكر الأكمل في شرح وصية الإمام الأعظم : اعلم أن أصحابنا قد ذكروا أنا لا نعنى بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحق الثواب بفعله أو العقاب بتركه إذ هما يعرفان بالسمع وإنما نعنى به أن يثبت بالعقل نوع رجحان للإتيان بالإيمان بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان فيهما سيان بل يحكم بأن الإيمان بوجوب نوع مدح والامتناع عنه نوع ذم ، فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشاعرة في هذه المسألة انتهى ، وهو جمع باطل لتصريحهم بأن من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد في النار ولو بلا مدة كما أشار إليه في التحرير ، ثم اعلم أن هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول ، ومهمات مباحث المعقول والمنقول (١) فهي كلامية من جهة البحث على أن أفعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل

= كان الأمر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به اهـ ، وفي التوضيح أن العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح ، وعمدنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل ، لكن البعض منه قد أوقف الله عليه العقل على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خالق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أى بترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد اهـ وبه علم مأخذ الشارح اهـ ، (١) قوله ومهمات مباحث المعقول والمنقول هذه عبارة صدر الشريعة . قال النفذاني :

يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين ، وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فإن هذه المسئلة كلامية من جهة البحث الخ ما هنا :

القبائح تحت إرادته ومشيتته وهل تكون بخلقه ومشيتته، وأصولية من جهة البحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا والثابت بالنهي يكون قبيحا ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لثلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح. فإن قيل قولكم المأمور به موصوف بالحسن يقتضى قيام العرض بالعرض وهو باطل. قلنا إنه صفة إضافية اعتبارية لا معنى قائم بالذات اتصفت الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا في التقرير.

وفي التوضيح إن عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة وإن عني أن العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم إذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به انتهى (ضرورة أن الأمر) وهو الشارع (حكيم) على الإطلاق لا يأمر بشيء إلا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه، أشار به إلى أنه لا امتناع من حيث اللغة بالأمر بالقبيح كما في التلويح: وقد سبق أن ههنا معنى مصدرىا ومعنى حاصل بالمصدر: والأول هو الإيقاع. والثاني الهيئة الموقعة، والمراد بالمأمور به الحاصل لكنه في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنة حسن المأمور به كما في التلويح (وهو إما أن يكون لعينه) تقسيم لمطلق الحسن المأمور به والمراد بالحسن لعينه: أى لذاته أن الذات حسنة في نفسها: أى مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها بمعنى أن العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المأمور به وإن فرض عدم كونه مأمورا به بأمر صادر عن الحكيم كذا في التقرير. فإذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكروا كون الفعل حسنا لذاته أو قبيحا لذاته بأن قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلية في ذات ذلك الفعل. لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير إضافة حسن كذا في التوضيح: وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعنى في نفسه كما ذكره فخر الإسلام وغيره لما أنه يرد على ظاهر عبارتهم أنها إنما تصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشيء معنى كائن فيه. ولا تصح في الحسن لعينه. إذ ليس ذات الشيء معنى كائنا فيه بخلاف الحسن لعينه فإنه شامل لما إذا كانت الذات كلها حسنة أو جزؤها فإن الحسن لجزئه إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا وإن أجاب عنه في التوضيح بأنه لا مشاحة في الاصطلاح (وهو) أى الحسن لعينه (إما أن لا يقبل السقوط) أى سقوط هذا الوصف وهو الحسن كما ذكره فخر الإسلام (أو يقبله)

فالساقط أولا هو الحسن . واستشكل بأن السقوط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنة حتى لو صبر عليه حتى قتل كان شهيدا (١) وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب فلذا غيره في التنقيح إلى سقوط التكليف . فقال إما أن لا يقبل سقوط التكليف ، وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأمورا به يعنى أمر الوجوب . وأجاب الهندى بأنه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لأنه لو لم يسقط حسنه لما أبيح ضده وهو إجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا نفسه لحق الله تعالى وإذا سقط الوجوب لا يبقى ما فى ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط الوجوب بالإكراه لما أنه أبيح مع قيام المحرم ولذا قال فى آخر المنار وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كإجراء كلمة الكفر (أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره) عطف على قوله يكون ، فهو قسم من مطابق الحسن المقسم لا عطف على لا يقبل ليكون قسما من الحسن لعينه كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام فإنه قال الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة أضرب ضرب لا يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن لمعنى فى نفسه فلزم عليه شيان : الأول أنه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن الملحق حقيقة حسن لغيره حقيقة . الثانى جعل الملحق قسما لما لا يقبل السقوط أو يقبله مع أنه مما يقبله ، فإذا عطف الملحق فى كلام المصنف على يكون سلم منهما . فإن قلت هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف يكون مشابها للحسن لغيره . قلت لما ألغى الواسطة وجعل ملحقا بالحسن لذاته صح جعله مشابها للحسن بغيره الذى لم يلحق بالحسن لذاته ، ذكره يحيى السيرامى (كالتصديق) مثال لما لا يقبل السقوط .

وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع وأوسلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحدوده باللسان واستكباره عن الإذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من المصدقين المقرين بكفر بما يصدرونه من أمارات الإنكار وعلامات الاستكبار . فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية ، فكيف يصح الأمر بالإيمان ؟ قلنا باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحوها من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين ، وتماه فى التلويح وفى التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف إدراك العقل حسنه على ورود الأمر به أولم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر مدرك بالعقل نفسه كذا فى التلويح ولم يذكر الإقرار لأنه كالصلاة بقبلان للسقوط فاكتفى بها ، وقد تقدم

(١) وفى نسخة أخرى كان مأجورا اه مصححه .

معنى الساقط في الإقرار هل هو حسن أو التكليف به ، وفي التنقيح والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإنسان مركب من الروح والبدن فلا تم صفته إلا بأن يظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا وإن صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا انتهى ، فهو اختيار لأحد القولين من أن الإقرار ركن كالصدق لسكته تبع يسقط للعذر ، والآخر أنه شرط لإجراء أحكام الدنيا (والصلاة) فإنها حسنت لعينها لأنها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط أصلا ووصفا عن الحائض والنفساء . ووصفا لأصلا كالصلاة في الأوقات المكروهة ، وفي التحرير والوجه إن كان لذاتها لا يتخلف فحرمتها لعروض قبح خارج انتهى ، وتقدم ما فيه جوابه (والزكاة) مثال للملحق وكذا الصوم والحج لأن حسنها ليس لذاتها لأن الزكاة تنقيص المال والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وإنما حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت ، لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفعت الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى كذا في التنقيح ، وأورد عليه صلاة الجنائزة إنما حسنت لقضاء حق الميت والميت لا يستحق العبادة كالفقير فيلزم أن تكون من الملحق لا من الضرب الثاني من القسم الثالث ، فالأولى أن ينظر إلى صلب الواسطة فإن كان غير اختياري كالحاجة في الزكاة وشهوة النفس في الصوم والإضافة إلى الله تعالى في الحج كانت الواسطة هدرا وإن كان اختياري ككفر الكافر في الجهاد وإسلام الميت في صلاة الجنائزة كانت الواسطة معتبرة فقول فخر الإسلام في الوسائط أنها بلا اختيار العبد معناه بالنظر إلى سببها لا إليها ذكره السيرامي (أو لغيره) عطف على لعينه ومعناه أن يكون حسنه لا بالنظر إلى ذات المأمور به بحيث لو فرض عدم الأمر به وإن كان العقل محسنا ما حسنه فلا يتأذى أن يكون حسنا لكونه إتيانا بالمأمور به فكل مأمور به حسن لكونه إتيانا بالمأمور به إذا أتى به لكونه مأمورا به لا مطلقا .

وهذا علم فساد ما قيل إن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوى بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ، ولما في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به وتماه في التوضيح (وهو) أي ذلك الغير المحسن (إما أن لا يتأذى بنفس المأمور به) أي لا يحصل الحسن بفعل الحسن لغيره فإن الصلاة لا تحصل بفعل الوضوء (أو يتأذى) أي يحصل بفعله (أو يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه أو ملحقا به) أي يكون

المأمور به ، وظاهر كلامه أنه عطف على لا يتأدى فيكون قسما من الغير المحسن الذي هو مرجع الضمير وهو غير صحيح لأن الضمير في لا يتأدى عائد إلى الغير وفي يكون عائد إلى المأمور به الحسن ، والظاهر أن المقسم المأمور به الحسن بغيره فيكون هو مرجع ضمير هو لا الغير ، وجهه كما قال القماني أن ما كان حسنا لغيره فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به أو لا . الأول هو القسم الثالث وهو القدرة ، وأما الثاني فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير حاصلًا بفعل المأمور به أو بفعل آخر بعده وهما القسمان الأولان ، وهذا القسم أعني ما حسن لحسن في شرطه يسمى الجامع لأنه داخل في كل مأمور به ، فما حسن لهينه حسن لشرطه ، وكذا الملحق به حسن لشرطه ، وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه ، فعلى هذا أورد على المصنف أنه لا معنى (١) لقوله بعد ما كان إلى آخره ولو حذفه واقتصر على قوله أو يكون حسنا لحسنه في شرطه لكان أعم وأوجز .

وجوابه أنه إنما ذكره للدفع ما يتوهم أن ما حسن لهينه أو الحق به لا يكون حسنا لغيره وليفهم دخول ما حسن بغيره بالأولى لجواز تعدد الحسنات ، ولا يخفى أن في هذا الحل نوع تكلف وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته ، فلذا أفرد صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلا على حدة ، وإن أوجب عن الأخير بأن الحسن الزائد لما كان من الغير ناسب أن يذكر فيما حسن لغيره (كالوضوء) فإنه ليس بعبادة في نفسه لأنه للتبريد ، وإنما حسن بالصلاة وهي لا تتأدى بفعل الوضوء (والجهاد) فإنه ليس بحسن في نفسه لأنه تخريب ، وإنما حسن لإعلاء كرامة الله وهو يتأدى بالجهاد ، وإن هذا القليل صلاة الجنائز حسنت لقضاء حق الميت الحاصل بها وقدمنا أن الحسن هنا لما كان سببه اختياريا لم تنأ الواسطة ولم يلحق بخلافه في الزكاة ، والواسطة في الجهاد لما كان الإعلاء أو دفع كفر الكافر وكان السبب نفس كفر الكافر الذي باختياره كان من هذا القبيل ، وأما تجوز أن يكون الدفع مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا فيكون من الملحق بغير صحيح لأن الفعل المبني للمجهول لا يخرج عن أن يكون اختياريا ، ومن العجب قوله الأولى أن يمثل بإقامة الحدود فإن المحسن فيها الزجر عن المعاصي وهو اختياري فإنه يقال له أيضا جاز أن يكون الزجر مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا وأيضا إنه بناء على أن الواسطة في الملحق لا يكون اختياريا ، وقدمنا عن السيرامي خلافه (والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) مثال لقوله في شرطه لا لقوله أو يكون حسنا لأن القدرة ليست من أقسام المأمور به وإنما كان اشتراطها حسنا محسنا للمأمور به لأن تكليف العاجز قبيح ،

(١) قوله لا معنى الخ ، فإنه يقتضي أنه خاص بالحسن لهينه والملحق به اهـ .

فالقُدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف ما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح إليه تعالى وبالشروع عند الأشاعرة - لا يكلف الله - الآية في الممكن كحمل جبل ولو كلف به لحسن وهي فرع التحسين والتقييح ، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالمتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق ومحل الاختلاف الممكن في نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على نفي وقوع التكليف به وجوزة الأشعرى . ولا خلاف في وقوع التكليف بما علم الله أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا ، فمن الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على التقصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد في أفعاله إلا هذا ، وتمامه في التلويح :

والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما لا يطاق ، لكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لا يلحق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجب ، وتعقبهم في التلويح بأنه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك ، فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يلحق بالحكمة قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وإحسانا ، وهذا قول بوجوب الأصلح . فإن قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا وإحسانا . قلت فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع انتهى وهو ترجيح لقول الأشعرى . وجوابه أن قولهم بعدم الجواز من باب التنزيهات كالقول بعدم جواز الكذب عليه تعالى لأنه صفة نقصان فلا يكون من باب الوجوب :

ثم أعلم أن القدرة التي هي شرط التكليف القدرة الظاهرية وهي سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل كما في التقييح ، وفي التلويح قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله ، والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي نصير متأثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده ، وإن أريد بالقوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لا متناع تخلف المعلول عن عاتيه التامة ، أعني جملة ما يتوقف عليه ولا يجوز أن يكون التكليف مشروطا بها لأن الفعل عندها واجب لا متناع التخلف ولا تكليف بالواجب ولما توجه التكليف لإحالة المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور لعدم التكليف بدون المباشرة ، والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناعه

في هذه الحالة لا ينفى كونه مقدورا ومختارا له إلى آخره [وهي] أي مطلق القدرة [نوعان مطلق] وهو ما لم يقيد بشيء كذا في التقرير .

والتحقيق هنا ما ذكره السيرامي أن المقسم مطلق القدرة والقسم القدرة المطلقة والمراد بها عدم التقييد بشيء مما يقيد به مقابلها لعدم التقييد مطلقا فاندفع به اعتراضان يردان ظاهرا فافهم انتهى ، وأشار به إلى الفرق بين الحقيقة لا بشرط شيء والحقيقة بشرط لا شيء والحقيقة بشرط شيء ، والأول مطلق الحقيقة والثاني الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة ، وإلى ما أورد من أنه تقسيم الشيء وهو القدرة المطلقة إلى نفسه وهو المطلق ، وإلى غيره وهو الكمال وإلى ما أورد من أنه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهي مقيدة لامطابقة (وهو أدنى ما يمكن به المأمور من أداء ما لزمه) أي من غير حرج غالبا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع أنه قد يتمكن منه دونهما نادرا وبدون الراحلة كثيرا ، لكن لا يتمكن بدونهما إلا بخرج عظيم في الغالب وتماه في التلويح (وهو شرط في أداء كل أمر) أي الأدنى شرط في وجوب أداء كل مأمور به لما قدمنا أن هذا الشرط جامع فالوجوب مقدر والأمر بمعنى المأمور به ، فالقدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب ، لأن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لا طلب فيه بدليل أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول ، فوجوب الأداء بالأمر والوجوب بالسبب وسياق الفرق بينهما إن شاء الله تعالى ، قيد بالأداء لأنه لا يشترط بقاء القدرة للقضاء لأن اشتراطها لاتباع التكليف وقد تحققت ، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما عندنا فلم يتكرر السبب لتكرر الوجوب ، فوجب الصيامات والصلوات في آخر نفس عين الوجوب المستكمل لشرطه غير أنه قصر ، وأيضا لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة لم بأنهم بتركه بلا عذر وذلك يبطل معنى وجوبها ، فيكون قوله تعالى : - لا يكلف الله نفسا إلا وسعها - مخصوصا بالأداء كما أوجبه نصوص قضاء الصوم والصلاة الموجبة للإثم بتركه المستلزم لتعلقه في آخر نفس وإلا انتفى إيجابها القضاء ، وأيضا الإجماع على التأنيم لإجماع عليه كذا في التحرير (والشرط) للتكليف منه (توهمه) أي ما يتمكن به من الأداء (إلا) حقيقة حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد بوقف الشمس) نفي لقول زفر فإنه قال لا يجب القضاء على من صار أهلا للصلاة في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة :

فأجاب أئمتنا بجوابين : الأول واقصر عليه المصنف أنه إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض . أما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فيمكن القدرة على

الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه الصلاة والسلام كاف للقضاء كسألة الخلف على مس السهام فإنه تنعقد اليمين بإمكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه الصلاة والسلام بإمكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة . الثاني أن القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة الآلات والأسباب فقط ، وقد وجدت هنا لا القدرة الحقيقية واعتمده في التوضيح كما أسلفناه ، وعلى هذا الجواب لا يحتاج إلى قولهم والشرط توهمه كما لا يخفى مع أن الوجه الأول فيه نظر لأنه لم يطرد في الحج والذكورة ، والحق أن يقال حقيقة القدرة لا يمكن أن تكون شرطا لأنها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف غالبا من القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها مع وجود صحة الأسباب والآلات لزم التكليف بالمحال وهو باطل كذا في التقرير وهو تقرير للجواب الأول بغير التوجيه الأول ، وفي التحرير والقدرة الممكنة إن كان الفعل معها بالغرم غالبا فالواجب الأداء عينا فإن لم يؤد بلا تقصير حتى انقضى وقته لم يأثم وانتقل الوجوب إلى قضائه إن كان له خلف وإلا فلا قضاء ولا إثم أو لم يؤد بتقصير أثم على الحالين يعني سواء كان له خلف أو لا ، وإن لم يكن الفعل معها بالغرم غالبا وجب الأداء بخلافه لا لعينه كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا قطع بالجزء الأخير بإمكان الامتداد انتهى . وأورد على اعتبار المتوهم في الصلاة لم لم تعتبر في الحج . وأجيب بأن اعتبارها فيها إنما هو ليعلم أثرها في الخلف وهو القضاء لا لعين الأداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبأن الزاد والراحلة يحصل بهما توهم الحقيقة . وأما اعتبار تلك القدرة فيه فباعتبار شبهة توهمها والمعتبر توهمها لاشبهة توهمها كذا في التقرير ولم يبين المصنف آخر الوقت ، وذكر فخر الإسلام أنه الجزء اليسير منه الصالح للإحرام بها ، لكن ذكر في الكشف بأنه مبالغة لجانب القلة لا أن يكون ذلك شرطا حتى لو أدركت أقل من ذلك وجبت الصلاة عليها ، وعبر عنه في التقرير بصيغة قيل أنه مبالغة الخ للإشارة إلى ضعفه ، والحق بطلانه كما في الخلاصة وفتح القدير من كتاب الحيض وأجمعوا أنها لو طهرت وقديني ما لا يسمع التحريم لا يلزمها القضاء انتهى ، واتفق نقل الكل أن زمن الاغتسال معتبر من الحيض في الانقطاع لأقل من العشرة وإن كان تمام عاداتها بخلاف الانقطاع للعشرة قالوا حتى لو طهرت في الأول والباقي قدر الغسل والتحريم فعليها قضاء تلك الصلاة وإلا فلا ، ولو طهرت في الثاني وقد بقي قدر ما تنحرم لزمها الفرض ولا يشترط إمكان الاغتسال ، وفي السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب إذا أسلم في الوقت كالحائض ويعتبر فيهما أن يدركا قدر التحريم انتهى ، وصرح في النهاية معزيا إلى المبسوط بأنه إذا انقطع لأقل من عشرة فإن بقي مقدار الغسل والتحريم لزمها القضاء وما لا فلا وكذا في المحيط وغالب كتب المذهب وإنما أوسعنا الكلام فيه لأن بعض الطلبة توهم أن ما في الكشف هو المذهب :

ثم اهلهم أنه ربما توهم أن كلام المشايخ هنا لم يتحرر، فإنهم تارة قالوا المعتبر في القدرة التي هي شرط التكليف الحقيقية . لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها كما صرح به في التقرير ، وتارة قالوا المعتبر فيها القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الأسباب لا الحقيقية ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عما قاله زفر ، وتارة قالوا القدرة إنما هي شرط الأداء . وأما القضاء فسينبئ على أصل الوجوب الثابت بالسبب . والجواب أن توهم القدرة الحقيقية هي سلامة الآلات وصحة الأسباب فلا مخالفة بين كلامهم .

وفي التحرير التحقيق أن القدرة صفة لها صلاحية التأثير والتي تقام بها جزئي حقيقي منه والمتقدم والمتأخر الأمثال ، فالشرط للتكليف مثل سابق وقد علمت أن الصلاحية للتأثير لازم الماهية فتلزم الصلاحية كل فرد منها وذلك مدلول عليه بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ففسره الحنفية به فليس شرط التكليف إلا هي إلى آخره (وكامل) بيان للنوع الثاني وسمى كاملاً لأنه زائد على الأولى بدرجة التيسير بعد التمكن (وهو القدرة الميسرة للأداء) فهي كرامة من الله تعالى وفضل ، ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة كالتعبد في الزكاة فإن الأداء ممكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر كذا في التلويح والأولى أن يقال كالزكاة فإنها واجبة بقدرة ميسرة زائدة على الأصل الإمكان من كون الخرج قليلاً جداً من كثير وكونه مرة بعد الحول الممكن من استغنائه فيتعبد الوجوب به (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي دوام الميسرة شرط لضمان ماوجب بها لأنها شرط فيه معنى العلة لأنها غيرت صفة الواجبات من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب لجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثر فيه للقدرة الميسرة فيشترط دوامها نظر إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبق بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة ، وبهذا اندفع ما قبل بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط لأنه فيما يمكن البقاء بدونها كالرمل في الحج أما إذا لم يمكن فلا وهنا كذلك ، وفي التقرير الأصل زوال الحكم عند زوال العلة لأن الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون الملازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقاءه ممنوع فإنه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيراً للنعمة الأمن بعد الخوف ليشكر عليها ، ويجوز أن يثبت الحكم بعلم متبادلة ، فحين غلبت المشركين كانت علة الرمل لإيهام المشركين قوة المؤمنين وعند زواله كانت العلة تذكيراً لنعمة الأمن كما أن علة الرق في الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وإن أسلم ، وكان الخراج فإنه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولذا لا يبعد على المسلم ، ثم صار علته حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالإسلام انتهى .

وأشار في فتح القدير من العشر إلى ردة بأنه مسلم في العلل العقلية أما في الشرعية فالحكم يحتاج إليها ابتداء لبقاء وهذا هو الحق لأنها أمارات كما عرف (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريع على أنه يشترط دوامها لأنه لو لم يشترط دوامها لا نقاب اليسير عسيرا ، وهو المراد بقولهم لا نقاب اليسر عسرا كما في التلويح وبه اندفع ما في التوضيح ، قيد بالهلاك لأنها لا تبطل بالاستهلاك لتعديبه على حق الفقير وهو مبني على أنه جزء من العين في الزكاة أيضا ، ولذا سقطت بدفع النصاب بلائمة وكذا لو عطل الأرض الخراجية عن الزراعة بعد التمكن لم يسقط الخراج لتعديبه بخلاف ما لو اضطلم الزرع آفة فإنه لا تقصير منه حتى لو أمكن استغلالها بعده وجب ولم يذكر الكفارة وهي واجبة بقدره ميسرة بدليل تخيير القادر على الأعلى بينه وبين الأدنى وبدليل أنه لم يشترط في أجزاء الصوم العجز المستدام كما شرط في الفدية والحج عن الغير فلو أيسر بعدم الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك المال انتقل إلى الصوم بخلاف الحج وإنما ساوى الاستهلاك الهلاك فيها لعدم تعيين المال بخلافه في الزكاة ونقض بوجوبها بالمال مع الدين بخلاف الزكاة فإن الدين مانع فيها . وأجيب بمنع وجوبها بالمال مع الدين كما هو قول بعضهم ، وبالفارق بين الزكاة والكفارة بأن وجوب الزكاة للأغنياء شكرا للنعمة الغني وهو منتف بالدين أو يقصر بقدره والكفارة للزجر والستر والإغناء غير مقصود فيها ، ولذا تأدت بالعتق والصوم كذا في التحرير وصحح في التقرير منع وجوبها بالمال مع الدين فلا ورود أصلا لأنها كالزكاة وأطلق في الهلاك فشمّل ما إذا هلك بعد طلب الساعي وامتناعه وهو الصحيح كما في البدائع والتوى بعد قرضه بعد الحول هلاك وكذا الإبراء منه كما في الخاوية واستبدال مال التجارة بمال للتجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك بأن ينوى في البذل عدمها عند الاستبدال ، وإنما قيدنا به لأنه لو لم ينو في البذل عدم التجارة ، وقد كان الأصل للتجارة يقع البذل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالك وتماه في فتح القدير وهبته بغير عوض من غنى والوصية به وإخراجه عن ملكه بعوض غير مال كالزواج عليه والصلح عليه من دم العمد والخلع به استهلاك كما في البدائع ؛ ثم اعلم أن السقوط بالهلاك إنما هو في أحكام الدنيا فأما في المؤاخاة فياثم بعد التمكن كذا في التقرير وفيه نظر فإنهم صرحوا بأنه ليس بجان في التأخير وبأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا فالحق السقوط في الدارين (بخلاف الأولى) أي الممكنة فإن دوامها ليس بشرط لبقاء الواجب لأنها شرط محض ليس فيه معنى العاة والبقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الميسرة كما قدمنا مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر كذا في التلويح وكأنه ترك ذلك الظاهر للدليل (حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك

المال) لأنهما وجبا بقدره ممكنة . أما الحج فلأن الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به على هذا السفر غالبا ولا يقع اليسر إلا بخدم ومراكب وأعوان وليس بشرط بالإجماع ، وفي التوضيح إن جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض قولهم إن القدرة المشروطة هي سلامة الآلات وصحة الأسباب ودفعه في التلويح بأن الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فلا تناقض ، وأما صدقة الفطر فلأنها وجبت بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنى بقياب البذلة ولا يقع بها اليسر لعدم الثناء كما ذكره فخر الإسلام ، ولعله أراد بشياب البذلة العروض التي لم ينوها للتجارة ولم يكن محتاجا إليها لما علم في الفقه فلا تسقط بهلاك الرأس والمال ، وأورد بأنكم جعلتم التخيير في الكفارة دليلا على التيسير وهو موجود في صدقة الفطر وأجيب بأنه على نوعين تخيير صورة ومعنى وتخيير صورة لامعنى وهو في الفطر من الثاني لأن مالية نصف صاع من بر كمالية صاع من شعير فلا يفيد تيسيرا وفي الكفارة من الأول لأن مالية المذكور فيها مختلفة فأفاد التيسير كذا في التمرير ، وأورد أنكم شرطتم فيها الفراغ عن الدين وقت الوجوب كالأزكاة اتفاقا والكفارة على الأصح ، فينبغي أن تكون بقدره ميسرة وإلا لم يشترط الفراغ عنه ، وأجيب بأن الغنى شرط الوجوب وبه تقع أهلية الإغناء وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا اليسر ولا يرد دين العبد فيها فإن المانع دين المؤدّى لا المؤدّى عنه ، ولا يرد دين العبد للتجارة فإنه مانع وليس على المؤدّى فإن الزكاة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره كما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به ؟ قال بعض المتكلمين : لا) أى لا تثبت نسبه في العضد إلى القاضي عبد الجبار (والصحيح عند الفقهاء أنه تثبت صفة الجواز) ولو قال المصنف كغيره وهل الإتيان بالمأمور به يوجب الإجزاء لكان أولى .

وفي العضد : اعلم أن الإجزاء يفسر بتفسيرين : أحدهما حصول الامتثال ، والآخر سقوط القضاء فإن فسر بالأول فلا شك أن الإتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه ، وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والخيار أنه يستلزمه . وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه . وقال في المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء ، وإن أراد أنه لا يبدل على سقوطه فساقط . لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالملزوم كذلك إلى آخر ما ذكره وأراد بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما بينه المولى سعد الدين في حاشيته ، ولم يذكروا للاختلاف ثمرة (وانتفاء الكراهة) بالرفع عطفت على صفة ، يعنى أن الصحيح

انتفاء الكراهة عن الفعل المأمور به إذا أتى به على وجهه للإشارة إلى قول أبي بكر الرازي فإنه قال : لا تنفني عنه الكراهة استدلالا بعصر يومه عند التغير فإنه مأمور به مكروه . قلنا لا كراهة في الصلاة وإنما هي في التشبه بعبد الشمس أو المسكروه التأخير ، وقيد بهما لأن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم القبول . ولذا قال الولوالجي : رجل توجها وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى هو المختار . أما الجواز فلأن الأمر بالشئ يقتضي الإجزاء . وأما القبول فلأن الله تعالى قال - إنما يتقبل الله من المتقين - وشرائط التقوى عظيمة انتهى .

وفي فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مفسوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج انتهى (وإذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) فإنه يقول ببقائها لأن الوجوب خاص والجواز عام . ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ألا يرى أن صوم يوم عاشوراء كان فرضا ثم نسخ وجوبه وبقي جوازه . ولنا إن تبين وجهان تنافيا لأن موجب الوجوب الأداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك إلا أن يراد من الجواز ما أذن في فعله من غير أن يقيد بقيد الإذن في الترك فيصلح أن يكون جنسا للوجوب ، وعلى هذا التقدير أيضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ، فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل ، وليس جواز صوم عاشوراء موجب الأمر به ومه بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتا قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعا فبقي على ما كان ، وثمرة الخلاف في جواز الكفارة قبل الحنف فإنه مأمور بها قبله في بعض الروايات وليس التكفير قبله واجبا ، فعندنا لم يبق الجواز خلافا له ولو قدمه لا يسترد من الفقير عندنا لأنه وقع صدقة تطوعا والخلاف في الكفارة بالمال إذ بالصوم لا تجوز قبله إجماعا (والأمر نوعان) أي المأمور به نوعان ، لأنه تقسيم ثان للمأمور به فإنه قسمه أولا باعتبار حاله للمأمور به في نفسه من الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره وثانيا باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت فالمقسم فيهما الواجب وهذا أصل الأحكام الشرعية تبني عليه أدلة هامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتغاله على مباحث الوقت وغيره كما في التلويح (مطلق عن الوقت) وهو ما لم يقيد بطلب إيقاعه بوقت من العمر (كالزكاة وصدقة الفطر) وكان الذنور المطلق والكفارات والعشر وجعل المصنف قضاء رمضان من المقيد تبعاً لفخر الإسلام نظرا إلى أنه لا يكون إلا بالنهار خلافا لشمس الأئمة ، والأظهر أنه من المطلق كذا الصوم المطلق ، لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يقيد له

كفاي التلويح . وأدرج المصنف كغيره صدقة الفطر في المطلق نظرا إلى وجوبها طهارة للصائم والظاهر تقيدها بيومه من قوله عليه الصلاة والسلام « أغنؤهم في هذا اليوم عن المسألة » فبعده قضاء كذا في التحرير والظاهر أنه لم ير الخلاف فيها ، وقد حكى في البدع خلافا بينهم فمنهم من قال : تجب وجوبا مضيقا بيوم الفطر والصحيح غيره ، فما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح (وهو) أى المطلق (على التراخي) وله تفسيران : أحدهما عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر الشريعة فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره لأنه لما جاء للفور وللتراخي لا يثبت الفور إلا بالقربة ولا يعكس ، لأن الفور أمر زائد ثبوتى فيحتاج إلى القربة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلى : ثانيهما أنه التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي ولا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقربة فما ذكره المصنف موافق للمختار كما أفاده في التلويح وفي التحرير ووجوبه على التراخي : أى جواز التأخير مالم يغلب على ظنه فواته انتهى : وهذا أحسن من التفسيرين الأولين لأن المقصود من قولهم على التراخي إفادة جواز التأخير لا التقييد بزمن أو عدمه (خلافا للسكرخى) فإن عنده الأمر للفور وهو إتيان الواجب عقيب ورود الأمر ، وفسره في التحرير بالإتيان به أول أوقات الإمكان وهو الأولى كما لا يخفى لنا (١) لا تزيد دلالة الأمر على مجرد الطلب لكونه على أحدهما خارج يفهم بالقربة كاستقنى وافعل بعد يوم فإن الأول للفور والثاني للتراخي . قال القائلون بالفور : كل مخبر ومنشئ كعبت وطالت يقصد الزمن الحاضر فكذا الأمر . قلنا هذا قياس في اللغة وهو باطل مع اختلاف حكمه فإنه في المقيس عليه تعين الزمن الحاضر ويمتنع في المقيس وهو الأمر غير الزمن المستقبل ، فإن كان أول زمان يليه لا لفور أو ما بعده فوجوب التراخي أو مطلقا فهو ما قصدناه من التراخي لا على أنه مدلول الصيغة . قالوا انتهى يفيد الفور فكذا الأمر . قلنا فى لهنهى ضرورى بخلاف الأمر والتحقيق أن تحقيق المطلوب به وهو الامتثال بالفور لا أنه يفيد وقولنا ضرورى فيه : أى فى امتثاله وتمامه فى التحرير (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) دليل لقول الجمهور من أنه على التراخي : وبيانه أنه وضع للطلب فقط والزمان الأول والثانى فى صلاحية حصول الفعل فيه سواء ، ولو اقتضى الفور لصار كأنه أفعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود ناقضا لما وضع له وهو الإطلاق ، وفى البدائع وإنما يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة وهو معنى ما قدمناه عن التحرير بقوله مالم يغلب على ظنه فواته . فإن قلت : قد قال فى الهداية فى الزكاة ثم هى واجبة على الفور لأنه

(١) قوله : لنا : أى يدل لنا معاشر الجمهور اه .

مقتضى مطابق الأمر، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد التفريط : وقال في الحج إنه واجب على الفور عند أبي يوسف وعن أبي حنيفة ما يدل عليه، وعند محمد على التراخي فما الصحيح في الموضوعين؟ قلت الصحيح المعتمد فيهما الفورية لأنها مقتضى مطلق الأمر كما في الهداية لما علمت أنه قول الكرخي وهو ضعيف وإنما هو من دليل خارج وهو في الزكاة أنها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فتي لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام، وفي الحج الاحتياط لأن الموت في سنة غير نادرة فخير به بعد التمكن تعرض له على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج فريضة والفورية فيهما وجبة فيأثم بالتأخير وترد شهادته وتتمام تحقيقه في فتح القدير في الموضوعين . وقد يقال رد الشهادة لا ارتكاب المكروه تحريم مشكل لأنه لم يوجب ارتكاب كبيرة ولا الإصرار على صغيرة ولا فعل ما يخل بالروعة (ومقيد به) أي بوقت من العمر يفوت الأداء به وهو بالاستمرار أربعة لأنه إما أن يتضيق وقته أو لا . والثاني إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن تعلم مساواته، وحيلت لما أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء . وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج، وانقسم الأول غير واضح لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة في آخر الوقت كذا في التوضيح (وهو) أي المقيد (إما أن يكون الوقت ظرفا للمؤدى) الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به ويفضل عليه كما في التلويح، وفسره في التحرير بأن يفضل الوقت عن الأداء والمؤدى الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت (وشرطا للأداء) اختلف في تفسير الأداء هنا ففسره في الكشف بأنه الإخراج من العدم إلى الوجود، بخلاف المؤدى فإنه المفعول كالركعتين فكانا غيرين ورده في التحرير بأنه غلط لأرد ذلك الفعل كما صلاة الذى هى المفعول هو المراد بالأداء لا أداء الفعل الذى هو فعل الفعل لأنه اعتبارى لا وجود له انتهى ففسره بالمؤدى، ولو اقتصر على الظرفية لعلم أنه شرط للمؤدى بالضرورة لأن المحال شرط فلا حاجة إلى قرطم وشرطا للأداء : الثالث أنه بمعنى المقابل للقضاء إذا الأداء يفوت فوات الوقت كذا في التبيين وفي التلويح إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى، لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لأنفس الهيئة انتهى، وقد يقال إنه داخل في مفهومه فكان جزءا لشرطا لأنه على قول المحققين فعل الواجب في وقته فالحق أنه بمعنى المؤدى وأن ذكر الشرطية مستغنى عنه كما فهمه المحقق في التحرير (وسببا للوجوب) أى لوجوب المؤدى لانه في الفرق على أنه سبب محض علامة للوجوب كذا في التحرير، وينقل الاتفاق أى الإجماع يستغنى عما ذكره صدر الشريعة من الدلائل على السببية فلانها لا تخلو عن شيء وهى خمس قوله تعالى - أقم الصلاة لدلوك الشمس - وإضافة

الصلاة إليه وحى تدل على الاختصاص ومطلقة الكمال وهو بالسببية وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجده وبطلان التقديم عليه وكل منها يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على وجود حاتم . قال في التلويح وفيه مناقشة لا تخفى انتهى وهي أن كثرة الأمارات إنما تفيد القطع إذا بلغت حد التواتر وذلك إنما يكون في المحسوسات من المسجوعات وغيرها كالإخبار في باب شجاعة على وسماحة حاتم .

وأورد على الاستدلال بالتفسير بأن المتغير هو المؤدى أو الأداء والمدعى مسببه نفس الوجوب ولا تغير فيها، وعلى الاستدلال بعدم جواز التقديم بأن الشرط كذلك وما قبل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكاة على الحول غير صحيح فإن الحول شرط وجوب الأداء لا شرط لصحة ولم يتقدم على الحول . وفي التلويح أن ههنا وجوبا ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري . فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الأداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد: أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل في الزمان ولا تكون مع الوجوب لأنه جبري لا اختياري فيه ولا مع وجوب الأداء لأن المعتبر فيه سلامة الآلات وصحة الأسباب فكأن مع الفعل انتهى . والظاهر أن السبب الحقيقي للوجوب النعم في الوقت كما صرحوا به . وأما الإيجاب القديم فهو سبب وجوب الأداء وهو خطاب الله تعالى المشعق بفعل المكلف وهو معنى تعلق الطلب بالفعل .

ثم اعلم أن العلماء تحيروا في الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء حتى أنكروه بعضهم وبالع في إنكاره، وفرق بينهما صدر الشريعة بما حاصله أن الوجوب اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت . وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ، ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة الخصوصية فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهنا وجه افتراقهما في المعنى ، ثم إنهما يفترقان في الوجود . أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة الخصوصية التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظرا إلى وجود السبب ، وأهلية الحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع . وأما في المالي فكما في الثمن إذا

اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب في الذمة ضروري وامتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أدائه إلا بعد المطالبة، وتعقبه في التلويح بأن لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع ليس بمعقول، ثم قال وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال . فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان بعد ما تقرر للسبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً انتهى وهو فرق حسن يتعين المصير إليه وإن كان مخالفاً لكلامهم .

ثم اعلم أنه عند الشافعية تثبت السببية لوجوب الأداء بأول الوقت موسعاً في البدني بخلاف المال فيثبت بالنصاب والرأس والدين أصل الوجوب وتأخر وجوب الأداء إلى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلو لا سبق الوجوب لم يسقط ولو لا تأخر وجوب الأداء لأثم بالموت قبله، وعند الحنفية كذلك في البدني أيضاً بدليل وجوب القضاء على مستغرق الوقت نوماً وهو فرع الوجوب، وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الأداء عليه وكذلك صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم إثمه لو مات بهلاً أداء في سفره . قال في التحرير : وقد يشكل المذهبان لأن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو بالطلب والسقوط يتقدمه الواجب وقصد الامتنال بالعلم به، وقد يقال يتضيق عند الشروع وتنقر السببية للجزء الذي يليه فيلزمه كون المسبب هو المعروف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو أريد معه فكذلك مع كونه ملزماً مردولاً أن التكليف مع الفعل إلى آخره (كوقت الصلاة) وظاهر في أن المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية واحد . فاعترض بأن بين الظرفية والسببية منافاة لأن لازم السببية التقدم ولزوم الظرفية المقارنة، والتنافي بين اللازمين يوجب التناهي بين المأزومين فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه مختلفاً بالاعتبار ، فالشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب . وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلا لما وجهت على من صار أهلاً للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالإجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلا لما صح الأداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الأداء ويليه الشروع فيه كما سيأتي هكذا قرر في التلويح كلام أئمتنا واختار في التحرير أن السبب الجزء الأول عيناً للسبب والصلاحية بلا مانع ، وقول

الحنفية كونه الأول بوجوب كون الأداء بعده قضاء ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن سببا للوجوب الموسع بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل بخيرا في أجزاء زمان مقدر يقع أداء في كل منها كالتمخير في المفعول من خصال الكفارة فجميعه وقت الأداء والسبب الجزء السابق، وقول الحنفية تنقرر السببية على ما يلي الشروع يلزمه كون المسبب هو المعروف للسبب، ولو أريد معه فكذاك مع كونه مذهبا مردولا هو أن التكليف مع الفعل انتهى، وهذا هو التحقيق وإن كان مخالفا لسكلامهم، ولا يرد عليه ما قدمناه عن القلويح من لزوم عدم وجوبها على من صار أهلا في آخره لو قلنا بأن السبب هو الجزء الأول، لأن المحقق في التحرير أخرجه بقوله للصلاحيية بلا مانع فإن عدم الأهلية في أوله مانع من القول بكونه سببا في حقه فإن المانع كما يكون للحكم يكون للسبب كما صرح به في العنصر : وسيأتى قريبا ما يمكن الجواب به عن كلام المحقق (وهو) أى الوجوب (إما أن يضاف إلى الجزء الأول) يعنى إن اتصل الأداء به لعدم المزاحم فتعين (أو إلى ما يلي ابتداء الشروع) أى إلى الجزء الذى لا يليه ابتداء الشروع بالرفع فاعل يلى والمفعول محذوف أعنى إن لم يتصل الأداء بالجزء الأول تنتقل السببية إلى الجزء الذى يقع بعده للشروع متصلا به لأن الأصل فى السبب هو الاتصال بالمسبب، فلا حاجة إلى العدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضى : فإن قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال به : قلت نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعنى الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فلذا قلنا بانتقال السببية . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون للسبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال . قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل : فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى تنتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال : قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المتفق عنه تقرر السببية وهذا لا يناقى الانتقال .

والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال، لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء ولهذا يتدفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين كذا فى التلويح وقد حصل به الجواب عما فى التحرير من لزوم كون المسبب هو المعروف للسبب فإن كل جزء سبب من غير توقف على الأداء وإنما المتوقف تقرر السببية . والحاصل أن مشايخنا إنما لم يعينوا الجزء الأول للسببية لأمر : أحدها عدم شموله لمن صار أهلا بعده . ثانيها أن الأصل اتصال الأداء بالسبب فقالوا بالانتقال : ثالثها أن أداء

العصر وقت الاحرار جائز إجماعا، ولو كان السبب هو الجزء الأول لم يكن كذلك، بيان الملازمة باتفاقهم أن ماوجب كاملا لايتأدى ناقصا كذا في التقرير وبه اندفع ما في التحرير، وظاهر ما في التلويح أن الانتقال للسببية لا للشرطية فإنه عين لها الأول .

وفي التقرير : اعلم أن البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية، وذلك لأن الوقت شرط للأداء لما عرف، ولا يجوز أن يكون كل الوقت شرطا وإلا لكان الأداء في الوقت تقديمًا للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد أن يجعل الشرط بعضا منه والجزء الأول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل إلى الثاني والثالث وهلم جرا إلى الجزء الأخير كما في السبب غير أنه لا ينتقل من الجزء الأخير إلى الكل لأنه شرط للأداء وقد فات فلم تبق حاجة إلى اعتباره انتهى، وفيه نظر لأنهم إنما قالوا بانتقال السببية عن الأول لأن الأصل اتصال الأداء بالسبب وليس الأصل اتصال المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال (أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعني إذا أدى في الجزء الأخير فما اتصل الأداء به هو السبب فلو قال إما أن يضاف إلى ما اتصل الأداء به لشملة الثلاثة وليكان أخصر وأحسن، ومن هنا علم أنه لا معنى لقوله الجزء الناقص إذ ليس كل وقت يكون آخره ناقصا والمراد بالأخير عند زفر ما يمكن من الأداء فيه، وعندنا ما يمكن فيه من عقد التحريمه فقط، وأجمعوا أن خيار التأخير إلى أن لا يسع إلا جميع الصلاة حتى لو أخر عنه يأثم ثم ظاهر كلامهم أن الجزء الأخير هو السبب إن اتصل الأداء به كما صرح به الهندي والأكمل وهو مشكل لأن السبب لا يقارن المسبب إنما يتقدمه متصلا به فالتحقيق ما في التقييع من أنه الجزء الذي اتصل به الأداء كما اخترناه، وفي التقرير ولعل الصواب أن المراد بآخر الوقت هو الجزء الأخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت، فعنده يعتبر أمران حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها، وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد انتهى .

وفي التقييع فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا، فإن اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد، وإن كان ناقصا لوقت الاحرار يجب كذلك، فإن اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقيق الملازمة بين الواجب والمؤدى انتهى، وبهذا يحصل الجواب عما أورد أن الحديث سوى بين العصر والفجر فكيف فرقتم. وتوضيحه أنه معارض بحديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فوجب تقرير الأصول بما قلنا وحمل « من أدرك ركعة من العصر » على القضاء أو النسخ، ويجوز نسخ بعض الحديث لاشتتاله على حكيم كما أفاده السيرافي، وأورد لم لم يعتبر الطلوع بالغروب

كما قال الشافعي : وأجيب بأن اعتبار ما نتحصل به الكراهة ولا تنتفي بما تلتقي به الكراهة ولا شك في بطلانه، وبيانه أن الطلوع إنما هو بظهور حاجب الشمس وبه تتحقق الكراهة ولا تنتفي فكان مفسدا والفرق بآخره وبه تنتفي الكراهة فلا يكون مفسدا كذا في التقرير . وأورد على ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص الصلاة مع ترك واجب من واجباتها . وأجيب بأنه لا نقصان في المأمور به من القيام إلى آخره ، بخلاف النقصان في الوقت فإنه راجع إلى المأمور به فإنه أمر بها في الوقت الكامل لأن مطلقه ينصرف إلى الكامل . وأورد يلزم أنه يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس . وأجيب بأن الشرع جعل الوقت متسعا وجعل له شغل كل الوقت فالفساد الذي يعترض حالة البقاء جعل عذرا لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر ، لكن قال في التنقيح هذا يشكل بالفجر . وأجاب عنه في التلويح بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها . وأورد إذا انتهى إلى الجزء الفاسد كان الواجب انتقال السهية إلى الكل لثلاثا يقع الفساد سببا للعبادة . وأجيب بأن المراد به الناقص ونقصان السبب يؤثر في نقصان الحكم ولو انتقل إلى الكل جازت فيه ولزم تقدم المسبب على السبب وإن لم يجز لعدم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة على الأداء فيه وكلاهما باطلان كذا في التقرير (أو إلى الجملة) يعني يكون الوجوب مضافا إلى جميع الوقت فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل في الأداء كان لضرورة الظرفية وقد انتفت هنا فوجب القضاء بصفة الكمال . وأورد فقد وجب القضاء بغير ما وجب به الأداء . وأجيب بأن المراد به الأمر لا الوقت . وأورد فقد لزم كون القضاء أكمل من الأداء والأكمل أكثر ثوابا . وأجيب ليس الكمال والنقصان بكثرة الوقت وقلته وإنما هو بعدم انتصافه بالكراهة والانتصاف بها كما أفاده السيرامي وهو أولى مما أجاب به الأكمل من أنه لو أضيف إلى الكل فهو آثم فكان أقل ثوابا لأنه لا يتمشى في المعذور لأنه غير آثم (فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) تفريع على ما قدمه فالأول مفرع على إضافته إلى الجملة ولا نقص فيها فقد وجب كاملا فلا يؤدي في الناقص . والثاني مفرع على إضافته إلى ما اتصل الأداء به وهو ناقص فتأدى به . وأورد كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلا فرق بين عصر يومه وعصر أمسه . وأجيب بأن الوقت لا نقصان في ذاته إنما النقصان باعتبار التشبه بالكفار فيه فإذا قضى خاليا عنه كان كاملا وأورد من بلغ أو أسلم في الناقص لا يصح منه في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل . وأجيب بأنه لا رواية فيها فتلتزم الصحة والصحيح عدمها لأن النقص لازم الأداء في ذلك الجزء ولا نقص في الجزء فيحتمل النقص لوجوب الأداء فيه فإذا لم يؤد ولا نقص وجب الكامل كما في التحرير . وأورد عليه ما إذا كان مقيا

في أول الوقت ثم سافر في آخره وفاتته الصلاة عليه صلاة المسافر مع أن الوجوب مضاف إلى الكل . وأجيب بأن النقضان هنا لم يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بالإضافة إلى الجزء والكل كذا في التقرير (ومن حكمه) أي ما كان الوقت فيه ظرفاً للمؤدى (اشتراط نية التعمين) لكون الوقت يسع غير الواجب فإن المشروع لم يستعد لم يصير مذكوراً بالاسم المطلق إلا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه . وأورد أن فرض الوقت هو الأصلي وغيره محتمل والمحتاج إلى التعمين إنما هو المحتمل كالحجاز من الحقيقة . وأجيب بأن ما ذكرنا هو الأرجح لأنه دال على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كأصلها كذا في التقرير ولم يذكر من حكم هذا النوع اشتراط النية له كما ذكره فخر الإسلام لأنه حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع ولأن التعمين يغني عن نية أصلها ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعمين لسكان أولى .

قال في السكز : وللغرض شرط تعيينه إلا أن يكون مقصوده التنبيه على أن التعمين بالقلب لا باللسان ونية الظهر المقرون باليوم تعيين وإن خرج الوقت، وكذا المقرون بالوقت إن لم يخرج فإن خرج ونسبه لا يجوز به في الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت إلا في الجمعة إلا من معتقد أنها فرض الوقت، وإن نوى الظهر لا غير قيل لا يجوز له لاحتمال فائتة عليه، وفي فتاوى العتباتي الأصح أنه يجوز، وعلم مما ذكر أن من فاتته الظهر فنوى الظهر والعصر في وقت العصر لا يكون شارعاً في واحدة منهما كذا في التقرير، وبه ظهر ضعف ما ذكره الهندي، والأكل من أن ذكر فرض الوقت شرط على الأصح لأن فرض الظهر قد يكون أداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الأداء إلا بالنية انتهى، لأن كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به (ولا يسقط) أي اشتراط التعمين (بضيق الوقت) بحيث لا يسع إلا ذلك الواجب لأن ما ثبت حكماً أصلياً بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العبادة، وأورد عليه أن الأصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة وهي التوسعة وقد زالت . وأجيب بمنع زوالها فإنه لو قضى فرضاً عند ضيق الوقت أو صلى نفلاً جاز كذا في التقرير، ومراده بالجواز الصحة لا الحل فقد صرح في البدائع بالصحة والحرم (ولا يتعين) السبب (بالتعمين) أي بتعمين العبد نصاً بأن يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية، إذ ليس له وضع الشرائع فلو عين ثم أدى قبله أو بعده جاز (إلا بالأداء) أي إلا في ضمن فعله لأن له أن يرتفع بما هو حقه ثم يتعمين به المشروع حكماً (كالخائض) في اليمن فإنه مخير في السكفارة بين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو التحرير، ولو عين شيئاً من ذلك بالقول لم يتعين حتى له أن يكفر بغيره وإنما يتعين ضرورة فعله، وقد أشار بقوله كالحائض إلى أن المكلف

غير في الإيقاع في أي جزء من أجزاء الوقت وإلى أن الواجب في الكفارة واحد يتعين بفعله (أو يكون) الوقت (معياريًا) مساويًا (له) أي الواجب لأنه قدره يزداد بازدياده وينتقص بانقصائه (وسببًا لوجوبه كشهر رمضان) لقوله تعالى - فن شهد منكم الشهر فليصمه - ومثله للتعليل ولنسبة الصوم إليه وتكرره به ولصحة الأداء فيه للمسافر مع عدم الخطأ، وظاهر كلامه أن الشهر معيار وسبب الأول ليس بمسلم، لأن الشهر اسم للأيام والليالي، والمعيارية إنما هي لليوم فقط كما اختاره في التقرير. وأما الثاني ففيه خلاف فاختار عند أكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه، لأن صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافي به فلا يصلح سببًا لوجوبه، وذهب السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والإضافة، لأن الشهر اسم للمجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لثلايلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلاً في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الإصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء، فلهذا تجوز نية أداء الفرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الأداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت، وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته» يدل على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية إجماعاً بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً كذا في التلويح ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع، والتحقيق ما ذهب إليه السرخسي لأنه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لأن الجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الأول أيضاً وقد جمع بين القولين في الهداية فقال في فتح القدير لأنه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكامله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره انتهى. ولم يذكر كون المعيار شرطاً لأدائه لأنه يعرف من كونه سبباً، ولم تعرف المعيارية من السببية لجواز الظرفية، ولم تعرف السببية من المعيارية كما في المنقول المعين، ولا يلزم ذكره في الصلاة لأننا لم ندع وجوب الترك كذا في التقرير (فيصير غيره منفياً) تفريع على كونه معياراً: أي فلا يصير غيره مشروعاً، لأن الشرع أوجب شغل المعيارية حال كون المعيار واحداً بقوله تعالى - فن شهد منكم الشهر فليصمه - ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره، فالشرع نفى غيره، ولقوله صلى الله عليه وسلم «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان» (ولا تشترط نية التعمين) لأن الفرض متعين فيه فيصاب بأصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه قيد بالتعمين لأنه لا بد من أصل النية خلافاً لغيره لأنه لما صار الوقت متعيناً له فكل إمساك

يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل فيقع عن الفرض وإن لم ينو كهيئة كل النصاب من الفقير بغير النية . قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الإمساك الذي هو قرينة لهذا ولا قرينة بدون القصد (فيصايب بمطلق الاسم) أى يصح صومه بمطلق النية كما قدمنا (ومع الخطأ في الوصف) بأن نوى نفلا أو واجبا آخر لأنه نوى الأصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة وبقي الأصل وهو كاف . وخالف الجمهور فيهما . قال في التحرير (١) وهو الحق لأن نفي شرعية غيره إنما يوجب صحته لو نواه ونفي صحة مانواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو ينأى لم أرده بل لو ثبت كان جبرا . وقولهم الأخص كزبد بصايب بالأعم كإنسان إنما يكون إذا أراد الأخص بالأعم .

ونقول لو أراد نية صوم الفرض صح لأنه أراده وارتفع الخلاف . وأما كون التعيين شرعا يوجب الإصايبه بلانية كرواية عن زفر فمعجب انتهى . وقد أجاب عن لزوم الجبر في التلويح بأننا لا نسلم بأن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو إلزام من الله تعالى فإن الفرض اسم لما ألزمنا الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص فإذا وجد الإمساك المقرون بالنية كان عبادة ، ثم انصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الإلزام من الله تعالى فنية النقل أو واجب آخر لا تسقط الفريضة الثابتة في نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بال لازم انتهى ، وهو في غاية البعد لأنه ليس الكلام في توقف إلزام الله تعالى العبد على اختياره لأنه لا نزاع في كون الإلزام جبريا ، وإنما الكلام في توقف إسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا شك في توقفه على اختياره ليكون قد أتى به على قصد الامتثال وإلا لزم الجبر على إسقاط ما لزمه شرعا ، وقيد بالخطأ لما في التقرير معزيا إلى بعض مشايخنا : وصورة نية النقل من الصحيح المقيم أن يشرع بها ثم يظهر أنه من رمضان فظنه معفو أما لو وجدت في غيره فإنه يخشى عليه الكفر انتهى وكأنه لم يكن كالمذكر للفرضية (إلا في المسافر ينوى واجبا آخر عند أبي حنيفة) فإنه يقع عما نوى لأنه شغل عن الوقت بالأهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم رمضان إلى إدراك العدة وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم ، لأن الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فإذا تحملها للتحقق بغير المعذور (بخلاف المريض) ينوى واجبا

(١) قوله قال في التحرير الخ عبارة التحرير مع شرح التيسير (وهو الحق لأن نفي شرعية غيره) أى غير صوم رمضان (إنما يوجب نفي صحته) أى الغير (إذا نواه ونفي صحة مانواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح أن ينوى) يعني فرض رمضان (وهو) أى والحال أن النأوى (ينأى) ويقول (لم أرده) الخ .

آخر فإنه يقع عن رمضان ويلغو الوصف، وما اختاره المصنف من الفرق بين المريض والمسافر عند الإمام هو ما نقله فخر الإسلام وشمس الأئمة بناء على أن رخصته متعلقة بحقيقة العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وأكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية على التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من أنه شغل الوقت بالأهم والمرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة، وتوفيق صاحب الكشف بين القولين يحمل الفارق على مريض لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المسوى على مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده ليس بتوفيق، لأن المريض الذي لا يضره الصوم خارج عن المبحث لأنه صحيح في حق الصوم كما أفاده في التقرير فالأصح التسوية بينهما كما نقله في التقرير عن عدة كتب معتبرة (وفي النفل عنه روايتان) أى فيما إذا نوى المسافر النفل فعلى أى حنفية روايتان في رواية يقع عن رمضان لأن رخصة الترك لحقه تخفيفاً وهو في اللواجب المغاير لا في النفل وفي رواية يقع عن النفل لأن انتفاء غيره حكم التعمين ولا تعيين في حقه كشعبان والأصح الأول لأنه لا يلزم من نفي التعيين عليه نفي تعيين الوقت وتماهه في التحرير، وقيد بالواجب والنفل لأن المسافر إن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان على جميع الروايات إذا لم يعرض عن العزيمة (أو يكون) الوقت فيه (معياراً لا سبباً كقضاء رمضان) والكفارات بيان للنوع الثالث . أما كونه معياراً فظاهر وأما كونه ليس بسبب فلأن السبب شهود الشهر كالآداء . وسبب صوم الكفارة أسبابها من الحنث والقتل . وأما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان أو مطلقاً لأن سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعميل في المعين قبل وقته لكنه في المعين مشابه للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته مع إطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر فإنه يقع عما نوى لأن تعيين الوقت له من العبد فائز فيما له لا فيما عليه (ويشترط فيه نية التعيين) فلا يصح بالمطلق ولا بنية مباحنة . لأن الوقت ليس بمعين له ولو قال ويشترط فيه نية التبيين لكان أولى (ولا يحتمل الفوات) لأن وقته العمر (بخلاف الأولين) وهو ما كان الوقت فيه ظرفاً وما كان معياراً وسبباً فإن الأداء فيهما يفوت بفوات الوقت (أو يكون) الوقت فيه (مشكلاً) بيان للنوع الرابع ، والمراد بكونه مشكلاً كونه ذا شبهين أشار إليه بقوله (يشبه المعيار) لأنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد ويشبه (الظرف) لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته (كالحج) أى كوقت الحج لأنه إشكال فيه (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبى يوسف خلافاً لـ محمد) بيان للإشكال بوجه آخر لأن أبى يوسف لما قال بالتعيين جعله كالمعيار ، ومحمد لما قال بعدمه جعله كالظرف

(٦ - فتح الغفار - أول)

ولم يجزم كل بما قال فحصل الإشكال . وقيل إن هذه مبنيّة على أن الأمر المطابق للفور عند أبي يوسف ولترأخى عند محمد وكل منهما ضعيف . والمعتمد أن الخلاف في هذه المسألة ابتدائي فأبو يوسف عمل بالاحتياط لأن الموت في سنة غير نادر فيأثم وإلا فوجبه مطلق ولذا اتفقا على أنه لو فعل بعده وقع أداء ومحمد حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإشارة (ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل) متفرع على أنه ذو شبهتين فلشبهه المعيار يتأدى بمطلق النية ولشبهه الظرف لا يصح بنية النفل عملا بهما لكن عللوا صحته مع الإطلاق بظاهر الحال وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى وهو تأديه بنية مطلقة وإنما يستلزم حكم الخارج عليه بأنه نوى الفرض لاسقوطه عنه عند الله إذا تعين مطلق الحج في الواقع .

ثم اعلم أن أئمتنا صححوا رمضان بنية النفل ومنعه الشافعي لثلاث يلزم الجبر في العبادات ولم يصححوا حجة الإسلام بنية النفل فيها لثلاث يلزم الجبر فيها ، وصححها الشافعي فورد الاعتراض على كل : فأجيب للشافعي بأن الصفة في الحج قد تنفصل عن الأصل فإنه إذا فسد بقى أصل الإحرام بخلاف الصوم ، ورد بأن الباقي الإحرام الذي هو شرط لا أصل الحج ولئن كان ركنا فالباقي بعض الأركان لا كلها . وأجيب لأئمتنا بأن الوقت في رمضان ليس بقابل لغير المشروع ، وفي الحج قابل (والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان) إجماعا لعموم دعوته صلى الله عليه وسلم ، بيان لمسألة مبينة على قاعدة أصولية ذكرها ابن الحاجب هي : أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية ، والمسألة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولا وهم يفعلون ذلك تقريرا للفهم وتسهيلا للمناظرة كذا في العضد ، وتعقبه المحقق في التحرير بأن هذه المسألة تمام محل النزاع لا أنها جزئ من الخلاف فيها غير مبني على ذلك لأنه لو ابتنى عليه لاستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث ولم يقل به أحد ولا يحسن القول به لعاقلة ، وإنما الخلاف ابتدائي وهو جواز التكليف بما شرط في صحته الإيمان حال عدمه انتهى وقد أخذ من حاشية العضد للمولى سعد فإنه قال والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس إلا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث انتهى وفيها المراد بالشرط الشرعي شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه أو وجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا في الأوامر ظاهر دون النواهي إذ لا معنى لكون الإيمان شرطا

شرعا لترك الزنا أو لصحته انتهى (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر أسبابها لأنها للزجر وهم أليق بها ويجب إخراج حد الشرب وإدخال التعزير حقا للبعد تحت العقوبات (وبالمعاملات) لأن المطلوب بها أمر دنيوى وهم أليق بالدنيا لأنهم آثروها على العقبي (وبالشرائع فى حق المؤاخذه فى الآخرة بلاخلاف) أى المشروعات كالصلاة والصوم المراد بها الأحكام وعبر عنها فى العصد بالفروع كما أسلفناه فقال المولى سعد: أى يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات (وأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يمتثل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم فلا يعاقبون على تركها: والحاصل أن مشايخنا افرقوا ثلاث فرق، فشايخ سمرقند قالوا: لا يجوز التكليف بمشروط فى صحته الإيمان حال عدمه لا لكونه شرطا بل لخصوصيته فيه وهى أنه أعظم العبادات، فلا يجهل شرطا تأهبا فى التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع، وانفق من عدمهم على تكليفهم بها وإنما اختلفوا فى أن التكليف فى حق الأداء كالتكليف فى الاعتقاد أو الاعتقاد فقط، فقال العراقيون بالأول كالشافعية فيعاقبون على تركهما وقال البخاريون بالثانى فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا الأداء وليس محفوظا عن أبى حنيفة وأصحابه كما ذكره السرخسى وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد فى من نذر صوم شهر فارتد لم يلزمه فعلم أن الكفر مبطل وجوب أداء العبادات، وقد صرح السرخسى بأنه استنباط صحيح وأقره فى التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة أيام الردة فإنه ليس بصحيح كما ذكره السرخسى لجواز سقوطه بالإسلام كالإسلام بعد الكفر (١) الأصلى فإنه مسقط، ولو قبل الردة تبطل القرب والتزام القربة فى الدمة قربة فتبطل لم يزم ذلك الاستنباط (٢) وظاهر قوله تعالى - الذين لا يؤتون الزكاة - وقوله - لم نك من المصلين - يشهد للعراقيين، وخلافه تأويل وترتيب الدعوة فى حديث معاذ لا يوجب توقف التكليف كذا فى التحرير، وبه ظهر أن قول المصنف كغيره يخاطبون فى حق المؤاخذه بلاخلاف ليس بصحيح لأن مشايخ سمرقند قد خالفوا إلا أن يراد بلاخلاف بين العراقيين والبخاريين وفى التلويح ولاخلاف

(١) قوله بعد الكفر، لقوله تعالى - إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف - والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب شرح التحرير.

(٢) قوله لم يلزم ذلك الاستنباط. قال سراج الدين الهندى: وقد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على أن مذهبهم ذلك: منها كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لأنه لا يجب عليه أن يدخلها محرما ولو كان له عهد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنها ليست واجبة عليه. ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا تجب عليه الكفارة الخ شرح التحرير.

في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام انتهى . ثم اعلم أن المسألة حيث لم تكن منقولة عن أصحاب المذهب وإنما هي مستنبطة من شيء لا يشهد فالراجع ما عليه الأكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص ، فليكن هذا هو المعتمد .

﴿ ومنه ﴾ أي من الخصاص (انتهى) لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقدّم الأمر لأنه أشرف لأن به الإيمان ولا يضره قول الفقهاء إن النهي راجع عن الأمر حتى قال في البرازية ومن لم يجد ستره ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لأن النهي راجع على الأمر حتى استوعب النهي الأزمان ولم يقتض الأمر التكرار انتهى لأن ذلك لأجل الاحتياط عند التعارض (وهو) في اللغة المنع ومنه النية للعقل لأنه ينهى عن القبيح وفي ضياء الحلوم النهي خلاف الأمر نهيت عن الشيء ونهوت عنه بالواو ، وعند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند علماء الكلام بناء على أنه النفسى طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء حتما فالنهي النفسى عين التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد حتما وإيراد كف نفسك على التعريف إن كان لفظه بالكلام في النفسى أو معناه التزمناه نهيا وكذا معنى اطلب الكف لوحده معنى اللفظين وهو النهي ، وإذا قيل مقتضى النهي التحريم فالمراد اللفظى وهو يقتضى التحريم في قطعي الثبوت والكراهة في ظنيه ولا تعدد في نفس الأمر وإنما هو من جهة كون القطع أو الظن في طريقه كما في التحرير وعند الأصوليين بناء على أنه اللفظى لأن مجتهد عنه باعتبار وجوب الانتهاء وقول القائل لمن دونه لا تفعل كما في المغنى لا بناء على أن العلو شرط فيه مطلقا والأكثر على أن العلو لا اعتبار به فيه وإنما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف ، ولذا قال (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل) وما في التحرير أولى وهو لا تفعل استعلاء حتما والمباحث المقدمة في الأمر واردة هنا فهو عند الجمهور التحريم عينا لفهم المنع الحتم من المحردة عن القرينة كما أن الأمر للوجوب وفي غيره مجاز ويخالف الأمر من جهة أنه يقتضى الفور والتكرار : أى الاستمرار بخلاف الأمر (وإنه يقتضى صفة القبح للنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) فإن الشارع لا ينهى عن شيء إلا لقبحه وأشار بلفظ الاقتضاء إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أن يكون قبيحا فنهى الله عنه لا أن النهي موجب قبحه كما هو رأى الأشعرى كذا في التلويح ، وقد يقال إن قوله مقتضى بمعنى يفيد فلا يكون فيه الإشارة المذكورة : فإن قيل هلا فقم يقتضى حسن الانتهاء . قلنا صفة وجودية فمقتضى محلا موجودا والانتهاء امتناع عن إيجاد الفعل وهو كذا في البدائع (وهو) أى المنهى عنه (إما أن يكون قبيحا لعينه) ولا يعنى به أن ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لماعرف أن حسن الفعل وقبحه

إنما يكون لجهات يقع عليها وإنما المراد منه أن عين الفعل الذي أضيف إليه النهي قبيح وإن كان ذلك المعنى زائداً على ذاته ذكره القا آتى وهو تقسيم للنهي المطلق المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم (وذلك نوعان: وضعاً وشرعاً) منصوبان على التمييز (أولغيره وذلك نوعان: وصفاً) وهو ما يكون لازماً للنهي عنه بحيث لا يقبل الانقكاك (ومجاوراً) أى مصاحباً ومقارناً في الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعاً لأن واضح اللغة وضعه لفعل قبيح في ذاته عقلاً من غير توقف على ورود الشرع لأن قبح كفران المنعم مركز في العقول كما أن شكر المنعم واجب عقلاً ومن هذا النوع الظلم والعبث والمكذب واللواط كما ذكره القا آتى وهو صريح في أن اللواط قبيح عقلاً كما هو قبيح شرعاً وطبعاً فلذا كان أقبح من الزنا لعدم قبحه طبعاً وحكم هذا النوع عدم الشرعية أصلاً (وبيع الحر) مثال لما قبح لعينه شرعاً لأن العقل يجوزه كما في قصة يوسف وإنما قبح شرعاً لعدم الحل لأن الحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع كالأول (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفاً لا لدانته لأنه يوم كسائر الأيام وإنما قبح لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله تعالى والوقت فيه كالوصف اللازم لأنه داخل في تعريفه وصيافى حكمه (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره مجاوراً لأن قبحه لترك السعى إلى الجمعة لالدانته وهو قابل للانقكاك إذ قد يوجد الإخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الإخلال كما لو تبايعا وهما يمشيان ومن هذا النوع الوطء في الخيض قبيح للأذى المجاور والصلاة في الأرض المغصوبة لشغل ملك للغير وحكم هذا النوع الصحة لو أتى به المكلف على مثال الصائم يترك الصلاة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاص بشغل ملك الغير وواطئ بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الأذى ولذا ثبت به الحل للمطلق ثلاثاً والإحصان للواطئ فيه وإن كان فعلاً حسياً (والنهي عن الأفعال الحسية) وهى ما لها وجود حسى فقط كالزنا ومثرب الخمر والشرعية ما لها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالببيع فإن له وجوداً حسياً فإن الإيجاب والقبول موجودان حسياً ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حسياً يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى أثراً له فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول في غير الحل لا يعتبره الشرع بيعاً وإذا وجد مع الخيار حكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك بسبب الوجود الشرعى كما في التوضيح واختار في التلويح أن الفعل إن كان موضوعاً في الشرع لحكم مطلوب شرعى وإلا فحصى واختار في التقرير أن الصواب أن تفسر الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزها في غير محل العوارض (يقع على القسم الأول) أى ينصرف عند الإطلاق إلى ما قبح لعينه اتفاقاً: أى لدانته أو لجزئه فيعدم المشروعية ولا تقبل حرمة النسخ إلا بدليل يدل على أن

القبح لغيره فيكون لغيره ، ثم ذلك الغير إن كان وصفا قائما بنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاورا منفصلا فلا كالوطء في الحيض ومثلوا للأول بالزنا وشرب الخمر والكذب ، وشرط في التحرير أن لا يكون لحسنه جهة معنى فلا يكون قبيحا كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي أو لجهة لم يرجح عليها غيرها ، وسيأتي الجواب عما أورد على هذا الأصل من إثبات أحكام الأفعال حسية منهي عنها كإثبات حرمة المصاهرة لازنا والملك للغاصب والملك بإحراز الكفار (وهن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفا) أي والنهى عن التصرفات الشرعية يقع عند الإطلاق على ما قبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لعينه . وقال الشافعي : بالعكس وثمرته أنه هل تترتب عليه الأحكام أم لا . فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ، وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع للفساد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي النهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفا ففساد عند أي حنيفة باطل عند الشافعي وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا تترتب عليه الأحكام ، وعند أبي حنيفة يصح بأصله لا بوضعه كذا في التلويح :

ثم اعلم أن عبارة التنقيح ، وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالأول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله إلا بدليل وهي أولى من عبارة المنار لأنه قيد بما اتصل به وصفا ، وليس كذلك بل هو لغيره سواء كان ذلك الغير وصفا أو مجاورا فإن النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة من قبيل النهي عن فعل شرعي مع أنه مجاور لا وصف ، وقد اعتذر عنه بعضهم بأنه إنما قيد به لكونه أكثر وأشهر ، وقد حوره في التحرير بأن النهي عن الفعل الشرعي يكون لغيره فإن كان الغير وصفا لازما أفاد النهي التحريم إن كان قطعيا والكرامة إن كان ظنيا بحسب الطريق للزوم المنهى وإن كان مجاورا ممكن الانفكاك فالنهي للكرامة ولو كان قطعيا كالبيع وقت النداء (لأن القبح يثبت اقتضاء) للمنهى عنه (فلا يتحقق) أي لا يمكن أن يثبت القبح (على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي) يعني أن النهي يقتضي القبح والمنهى عنه يقتضي الإمكان لأن النهي عن المستحيل عبث وإمكانه إما بحسب المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لأجلها حتى لو أوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين

الأول وحينئذ لابد من رعاية الأمرين ، وذلك بأن يحمل القبح على التسبب للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى بالفتح وهو القبح ، وعلى المقتضى بالكسر وهو النهي بأن لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطالان المنهى عنه فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغوا عيبا ، وتعقبهم في التلويح بأمور : الأول أنه إن أريد بالصحة لإمكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمالك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضى أن يكون المنهى بهذه الصفة . الثانى أن هذا لا يصلح لإلزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهى . الثالث إن قولهم المنع عن الممتنع عيب لا يصح فى هذا لأنه ممتنع بهذا المنع ، وإنما الحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمنع تحصيله إذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل انتهى . وذكر السيرامى : أن الإمكان الحسى كان فى النهي ، فلا يكون عيبا انتهى .

وحاصله أن هذا الاستدلال والإلزام ليس كل منهما صحيحا وهو مبني على تفسير الشرعى فأثبتنا فسروه بالصورة بقيد الاعتبار فكان المنهى عنه صحيحا لأن الشرعى المعتبر هو الصحيح فلو لم يدل النهي على الصحة لسكان المنهى عنه غير الشرعى ، والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة الخصوصية صحت أم لا ورجحه فى التلويح بقوله صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الخائض باطله انتهى ، وردّه فى التحرير بأنه إنما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم وفيهما مجاز شرعى فى الجزء وهو الصورة للقطع بصدق لم يصح على المسلك حجة ولزوم اتحاد مسماه لغة وشرعا فى بعضها وهو منتف انتهى : يعنى لو كان الاسم شرعيا بسبب الصورة فقط لكان الصوم بخروج الإمساك بلانية لغويا وشرعيا ، وانفقوا على نيته قالوا : الأمر يقتضى الصحة والنهى ضده فيقتضى ضدها . أجيب بمنع اقتضائه لغة ولو سلم فيجوز اتحاد أحكام المتقابلات ولو سلم فالإلزام عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها كذا فى التحرير ، وفيه يصرح بثبوت الاعتبارين طلاق الخائض يثبت حكمه وأمر بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن معنى اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه مطلوب الرفع ، فلذا قلنا إن البيع المنهى عنه حكمه الملك ويثبت مع الحرمة مطلوب التماسخ . أما الأول فلعدم النافى ووجود المقتضى وهو الوضع الشرعى للقطع بأن القائل لا تفعله على هذا الوجه فإن فعلت ثبت حكمه وعاقبك لم يتناقض انتهى .

ثم اعلم أن مسألة طلاق الحائض لا ترد على الشافعية لأنهم استثنوا مثلها . قال في جمع الجوامع : أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المصوب فالجمهور تصح ولا يثاب وقيل يثاب انتهى (ولهذا) أى لكون النهى عن الفعل الشرعى واقعا على ما يباح لغيره (كان الربا) بكسر الراء ، وفتحها خطأ وله إطلاقان في الكتاب العزيز . أحدهما لنفس المزيّد ومنه قوله تعالى - لا تأكلوا الربا - ثانيهما الزيادة ، ومنه قوله تعالى - وحرّم الربا - لأن الحرمة لا تتعلق إلا بالأفعال كما بينه في فتح القدير ، والمراد هنا كان بيع الربا فهو من مجاز الخذف : أى البيع المشتمل على الزيادة المحرمة مشروع بأصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونها تامة وهو المساواة (وسائر البيوع الفاسدة) أى وباقي البيوع الفاسدة فالسائر بمعنى الباقي لا بمعنى الكل لأن الربا منها أيضا ، ومنها البيع بشرط مفسد فهو مشروع بأصله كما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط فإنه كالوصف أمر زائد وليس بمشروع كالربا ولذا ينقلب صحيحا بإسقاط الزيادة والشرط لزوال المفسد ، ومنها البيع بالخمير لوجود أصل المبادلة وفقد وصفها وهو التقوم للبديلين لكونها غير متقومة فذلك ما يقابلها فقط بالتبض دون الخمير بخلاف بيعها بعبد فإنه باطل فيهما لأن المبيع في المعاوضة ممن من وجه وفي التقيد ببيع مطلقا فلم يصح إيراد العقد على الخمير مقصودا فلم يملك ما يقابلها أيضا :

ثم اعلم أن الفقهاء صرحوا بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمير وكذا ببيع الربا ولم يخالف في ذلك أحد ، والأصوليون صرحوا هنا بأن النهى عن الفعل الشرعى لا يعدم الصحة حتى قال في التنقيح جوابا للشافعي ، ولأن النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك فنقول بصحته لا بإباحته انتهى . قلت المراد بالصحة هنا إتمامها وصحة الأصل فقط وهو معنى قولهم مشروع بأصله ، ومراد الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط ، وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه ، فلذا قال في التنقيح وفتح بأصله لا بوصفه عندنا فلا مخالفة كما لا يخفى ، وليس مرادهم بمشروعية الأصل أن الشارع أذن فيه لأنه محرم حال انصافه بذلك الوصف فلا يكون مشروعاً بهذا المعنى . وإنما مرادهم صحة الأصل ، وبهذا التقرير إن شاء الله تعالى اندفع ما في فتح القدير من أنهم إن أرادوا بمشروعية الأصل مشروعيتها حالة خلوه عن الوصف بلا نزاع فيه ولا يجدى شيئا وإن أرادوا مشروعيتها حال انصافه به فممنوع لأنه غير مشروع معه إلى آخره لأنه فهم أن المشروعية الإذن في الفعل وليس كذلك بل للصحة كما قدمناه ، وفائدة النهى التأميم أو فعله وهو المقصود منه .

ثم اعلم أن الصحة في المعاملات ترتب أثرها غير مطلوب التفاسخ شرها والفساد ترتبها مطلوب التفاسخ والبطالان عدم ترتبها أصلا لثبوت الترتيب كذلك في الشرع بما قدمناه في النهى

ففرق بينهما بالأسماء كما في التحرير، وهناك مناسبة لغوية غير مجرد الاصطلاح ذكرها في فتح القدير أول باب البيع الفاسد (وصوم يوم النحر) وأيام التشريق النهي عن صومها من قبيل ما كان (مشروعاً بأصله) أي صحيحاً بأصله لأنه صوم، وهو فعل شرعي (غير مشروع بوصفه) أي قبيح لوقوعه في يوم منهي عنه للإعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الأداء بالعصيان ولو صام في هذه الأيام المنهية عن فرض أو واجب أو نذر آخر لم يجز كما في الحاوي لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى بالنقص.

ثم اعلم أن بين البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقاً فإن البيع بشرط فاسد وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه خرج عن العهدة وعصى كالحالف على معصية لو فعلها سقطت الكفارة وأثم فكيف جمعوا بينهما، والذي ظهر لي أن مرادهم بمشروعية الأصل صحته وبعدم مشروعية الوصف حرمة أعم من أن يكون فاسداً كالبيع بشرط أو صحيحاً كصوم يوم النحر، وعلى هذا فقد اصطلمحو على تسمية ما كان محرماً لو وصف لازم في المعاملات فاسداً بخلافه في العبادات لا بسبب أن الفساد يقتضي النهي لأنه ليس موجه بعد طلب الترك إلا كون الفعل معصية سبباً للعقاب فليس بمستلزم للفساد لا في العبادات ولا في المعاملات كما بينه في فتح القدير في آخر الصوم فما في التوضيح والتلويع من تسمية يوم النحر فاسداً مجاز عن الحرمة ولم يذكر المصنف الصلاة في الأوقات المكروهة وهي من هذا القبيل لأنها حسنة في ذاتها والوقت صحيح والقبح في الوصف للشبهة بالشيطان والوقت سبب وظرف فأنقصناه في نقصانها فلم يذهبها الكامل ولزومه القضاء لوقوعها بعد الشروع بخلاف الصوم في يوم منهي فيه فإنه لا يلزمه القضاء وقد فرقوا بينهما بأنه في الصوم صار مرتكباً للمعصية بمجرد الشروع لصدقه على مجرد الإمساك بنية، ولذا حنث به في يمينه لا بصوم ولا بصير بمجرد الشروع فيها مرتكباً لها، لأن المنهي عنه الصلاة وهي مجموع أركان معلومة فالمرتكب لها لا يتحقق فإذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه قطعه بعد يلزم القضاء، وتعقبهم في فتح القدير بأنه يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الآن صار مرتكباً للمعصية والجواب مطلق في الوجوب، وذكر في التحرير في النهي عن الفعل الشرعي إذا نافي حكم الأول بطل كنكاح المحارم ليس حكم النكاح إلا الحل وهو مناف لمقتضى النهي ويجب مثله في العبادات كصوم العيد لعدم الحل والثواب فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوب القضاء يتبع الحل والثواب ووجوب صحة نذرته لأنه غير متعلقه ليظهر في القضاء تحصيلاً للمصلحة فيجب أن لا يبر بصومه وما خالف فلدليل كالصلاة في الأوقات المكروهة على ظنهم وكون مسماها

لا يتحقق إلا بالأركان لا يقتضى وجوب القضاء لأنه بوجوب الإمام قبل الإفساد والثابت بقتضيه، ويلزم أن يفسد بعد ركعة وهو منتف عندهم، وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الأداء والقضاء ولا مخلص لهم إلا بجعل الكراهة تنزيهية انتهى، وما في التوضيح من الفرق بين الصلاة والصوم. أما الوقت في الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معياراً له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها بعيداً لأن كلا منهما شرط.

وحاصله أن المحقق في التحرير يرجح رواية البطلان في الأوقات الثلاثة فإنها منقولة عن أبي حنيفة وهو قول زفر فلم يخرج ترجيحه عن المذهب بالكلية. وأما الصلاة في المكان المقصوب فقبحها للمجاور فلم يؤثر الفساد وتضمن بالشروع ونصاح للقضاء فيتأدى بها الكامل لكانها لأن المكان ليس بسبب ولا معيار ولا وصف فهي كالبيع وقت النداء، وقد جعل فخر الإسلام من قبيل ما قبح لغيره وصفا شهادة الحدود في القذف فهي صحيحة أصلاً فانهقد النكاح بها غير مشروعة وصفا وهو الأداء فلم تقبل (لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الأصل كاللآلى إذا اصفررت فيحسن لعينه وبقبح لغيره ولا ترجيح للعارض على الأصل فصح بأصله إذا الصحة تنبع الأركان والشرائط (والنهي عن بيع الحر) الذي هو قبيح لعينه شرعاً (والمضامين) جمع مضمون ما في ظهور الآباء من المتى (والملافيح) جمع ملقوحة كما في الصحاح ما في أرحام الأمهات من الجنين، وذكر في الفائق أنه جمع ملقوح، يقال لملقحت الناقة ولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بخلاف الجار (ونكاح المحارم مجاز عن النفي) لمشابهة بينهما، صورة بوجود الحرف ومعنى لأن الإعدام مطلوب فيهما (١) فهو منق لا منهي، والفرق أن الأول إعدام شرعى مبتنى عليه الامتناع. والثاني طلب امتناع يبتنى عليه العدم فلم يكن مشروعاً مطلقاً ولذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ (فكان) للنهي عنها (نسخاً) أى إعداماً وهو بيان لمعنى النفي فلا تطويل فيه كما قد توهم (لعدم محله) أى محل النهي كذا قيل، والظاهر أن المضمير عائد إلى التصرف المفهوم مما سبق فإن محل البيع المال وهو مفقود في بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الأنثى من بنات آدم مما ليس بمحرم، فهذه الأشياء وإن كانت من قبيل الفعل الشرعى المقتضى لمشروعية الأصل صحيحاً، لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا للنهي فهو جواب عما أورد على الأصل السابق، وقد جعلوا النكاح بغير شهود كذلك باطلاً لأن ملك النكاح لا ينفصل عن المحل والنهي للتحريم فبطل العقد للمضادة والحل في البيع منفصل عن الملك فلا تضاد، وأورد عليه قد أثبت لنكاح المحارم أحكاماً من عدم الحل وثبوت النسب ووجوب العدة

(١) قوله: لهما: أى في النهي والنفي اهـ.

والمهر مع كون الباطل لا حكم له : وأجيب بأنها أحكام الوطء بشبهة فلا تدل على عدم بطلانه (وقال الشافعي في البايعين) أى فى الحسية والشرعية (ينصرف) النهى المطلق (إلى القسم الأول) وهو ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا إلا للدليل فخالقنا فى الشرعيات وهو قول الأكثر : وحاصله أن مطلق نهى التعريم وكذا التنزيه فى الأظهر للفساد شرعا فيما عدا المعاملات مطلقا، وفيها إن رجع أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل أو لازم وفاقا للأكثر، فإن كان الخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد الفساد عند الأكثر كذا فى جمع الجوامع (قولا) أى قائلا (بكمال القبح) للمنهى عنه لأن النهى مطلق فينصرف إلى الكمال (كما قلنا فى الحسن فى الأمر) أى أنه عند الإطلاق ينصرف إلى الحسن لعينه (لأن النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالأمر فى اقتضاء الحسن) وقد تقدم عن التلويح أن الشافعى لا يقول باقتضاء النهى القبح إنما يقول إن القبح ثابت بالنهى ولو لا هو لم يثبت (ولأن المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد) قلنا لا تنافى لاختلاف الجهة، وقوله فلا يكون مشروعا ليس بصحيح لأنه إن أراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا أنه مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهى كما فى طلاق الحائض وإن أراد أنه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع وهو حينئذ مصادرة حيث جعل المدعى جزء الدليل كذا فى فتح القدير (ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) ذكر هذه الأربع تفريعا على أصل الشافعى وأوردها المحققون نقضا على أصلنا فإنها أفعال حسية والنهى عنها يعدم المشروعية أصلا فلا حكم لها مع كوننا أثبتنا لها أحكاما عكس ما ذكره الشافعى . فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد فهو الأصل فى إيجاب الحرمة ثم يتعدى فيه إلى الأطراف والأسباب كأوطء وما يعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرط الحكم شرعى وهو الضمان لثلاث يجتمع البذل والمبدل فى ملك شخص واحد والمدير يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان، لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لثلاث يبطل حقه أو هو فى مقابلة ملك اليد . وأما الاستيلاء فلإنما نهى لعصمة أموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم أو هى ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاوره كذا فى التتميم وتماه فى التلويح :

﴿ وأما العام ﴾ فهو فى اللغة الشامل، عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة، يقال عمهم بالعطية كذا فى الصحاح . وأما فى الاصطلاح فله تعريفان : الأول بناء على أنه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الإسلام وتبعه المصنف (فا) أى لفظ ويصح أن تكون ما يعنى

أمر والأول مبنى على أن العموم من عوارض الألفاظ فقط . والثاني على أنه من عوارض المعاني أيضا ، وقد اختلف فيها على ثلاثة أقوال : فقليل توصف به المعاني حقيقة كاللفظ ، وقيل مجازا وقيل لاحقيقة ولا مجازا واختار الأول ولا يكون إطلاق العموم من قبيل الاشتراك اللفظي إذا العموم شمول أمر لمتعدد فهو مشترك معنوي خير من اللفظي والمجاز وكل من المعنى واللفظ محل له ومنشأ الخلاف في معنى العموم وهو شمول الأمر الواحد لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية فقط منع الإطلاق الحقيقي على المعنى إذ لا ينصف به (١) إلا الذهني وهو ليس بمحقق عندهم فكان مجازا كما اختاره فخر الإسلام ولم يظهر طريق المجاز فنفعه بعضهم حقيقة ومجازا ، ومن فهم من اللغة أن الواحد أعم من الشخص ومن النوع وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام في النوعي (٢) وصوت عام في الشخصى بمعنى كونه مسموعا أجاز الإطلاق على المعنى حقيقة أيضا وكون المعنى مقتصرا على الذهني وهو منتف فينتفى إطلاق العموم عليه ممنوع بل المراد التعاقب الأعم من المطابقة كما في المعنى الذهني والحلول كما في المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على أن نفي الذهني لفظي كما يفيد استدلاهم (٣) وتماه في التحرير ، ورجح في التقرير أن الإطلاق مجازي لأن إطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لأوضاع القوم ، وهذا لأن العموم باعتبار إرادة المتكلم للمعاني والألفاظ وسيلة

(١) قوله به : أى بالعموم .

(٢) قوله في النوعي فإن الأفراد وإن كثرت تعدوا واحدا باعتبار نوعها وهذا لأن الموجود من المطر مثلا في مكان ليس إلا فردا من المطر يبين الموجود في مكان آخر للشخص وبماثلة بالنوع والكل يطلق عليه مطر حقيقة لاشتراك لفظ مطر بين الكلى والأفراد وهذا لأن المراد من مطر في قولنا مطر عام ليس المطر الكلى ، بل الداخل في الوجود منه أخبر عنه بالعموم فالمراد بالضرورة بمطر عام أفراد مفهوم مطر وجدت في أماكن متعددة كل فرد في مكان كذا أفاده المصنف : أى ابن الحمام شرح التحرير .

(٣) قوله استدلاهم : أى النافين للوجود وهم جمهور المتكلمين وهو أنه لو تحقق لاقتضى تصور الشيء حصوله في الدهن فيلزم كون الدهن حارا إذا تصور الحرارة وكذا الحال في البرودة والاعوجاج والاستقامة واجتماع الضدين إذا تصورهما معا وحكم عليهما بالتضاد إلى غير ذلك ، فإن هذا منهم يفيد القول بنفى عين المتصور بما له من الآثار والأحكام في نفس الأمر في الدهن وهذا مما لا يختلف فيه ، وإنما الحاصل في الدهن مجرد صورة للمتصور موجودة فيه بوجود ظلي مطابقة لعين المتصور الخارجية حيث كان له وجود خارجي في نفس الأمر ، وهذا مما لا يختلف فيه أيضا وإلا امتنعت التعقلات شرح التحرير .

لبيان مراده . وأما بالنسبة إلى الشارع فهو باعتبار الألفاظ لأن إرادة المتكلم أمر باطنى لا يدرك إلا بالألفاظ ، وكان وقع لى فى الأنوار شرح المنار فى الفرق بين قولهم العام المعنوى وقولهم المعنى لا عموم له أن المراد من قولهم العام المعنوى هو الكلى الطبيعى ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلى بقيد كونه كليا والمأخذ واحد وهو أن أحكام الشرع إنما تقرتب على الأمور الموجودة ، والكلى من حيث هو كلى لا يتحقق له فى الخارج فلا يكون معتبرا ، بخلاف الكلى الطبيعى فإنه موجود فى ضمن الأشخاص ، والذي وقع هنا أولى لأنه أقرب إلى القواعد وأوفق إلى الاصطلاح انتهى (تناول) أى دل بالوضع ، ولم يصرح به هنا لأن الكلام فى اللفظ الموضوع واكتفاء بما ذكره فى الخاص ، وقد يقال ليشمل كون العام مجازا أو عموم المجاز كما سيأتى صريحا فى بحث المجاز بأن يتصف بالعموم كقولهم جاء فى الأسود الرماة إلا زيدا (أفرادا) مخرج لخاص العين كزهد فإنه لا يتناول إلا فردا ولخاص الجنس فإنه دال على الماهية لا الأفراد ولخاص للنوع فإنه دال على فرد مبهم وللعدد فإنه يتناول أجزاء وهى آحاد لا أفراد ، فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير ، أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير ، أو لجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه ، فقوله أفرادا مخرج للثالث فقط ، فالأول المشترك والثانى العام والثالث العدد ثم أفراد العام المفرد الوحدان والجمع المحلى لجموع كما فى التحرير (متفقة الحدود) مخرج للمشارك لأن أفراداه مختلفة الحدود فلا يكون عاما وفى الكشف ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه أفراد العام ليصح شموله لإياها به ، وهو معنى قولنا أفراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين فإنه لا يتناول الأشخاص الداخلة تحته إلا بمعنى الإسلام .

ثم اعلم أن المصنف كفمخر الإسلام فرق بين العام والمشارك بانفاق الأفراد واختلافها والحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعددته فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد والمشارك بوضعين فأكثر كما سيأتى (على سبيل الشمول) مخرج لما تناولها على سبيل البدل ، وفى بعض الشروح كالنكرة فى سياق النفي فإطلاق العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال فى التلويح إنها موضوعة للكثير باعتبار أن الوضع أعم من الشخصى والنوعى ، وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعى كذلك فالإطلاق عليها حقيقى وسيأتى تمامه فى بحثها . التعريف الثانى له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه الحققون : ما دل على استغراق أفراد مفهوم كما فى التحرير

أو لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له كما في التوضيح أو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر كما في جمع الجوامع والمناسب للذهن ما في التوضيح لإخراجه المشترك فإننا لا نقول بعمومه وعلى الآخرين داخل : قال المحلى : ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته انتهى ، ونفزع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر ، فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا أو لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه ، فننفي العموم عنه أو اذا الاستغراق ومن أثبته أراد الشمولى (١) فالحلف لفظي فإن العام الاستغراقى يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع ، وانفقوا أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام . لا يقال في الاستثناء اقتل رجلا إلا زيدا لأن الاستثناء إخراج مالولاه لدخل ولم يدخل (٢) ولا يقبل التخصيص أيضا حتى لو قيل اقتل رجلا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا (٣) كما أفاده في التحرير (وإنه) أى العام قبل الخصوص المتفق عليه (يوجب الحكم) أى يشبهه إما لكل فرد كالعام صيغة ومعنى .

واختلف في كيفية إفادته فقليل مطابقة واختاره ابن السبكي حيث قال ومدلوله كلية : أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة لإثباتا أو سلبا ، لا كل ولا كل : أى لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع وإلا لتعذر الاستدلال به في النهى على كل فرد ، لأن نهى المجموع يمثل بانتهاء بعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى من غير نظر للأفراد لأن النظر في العام إليها ، ووقيل تضمننا واختاره في التحرير بقوله : إن دلالة العام على الفرد تضمنية إذ ليس مطابقا ولا خارجا لازما ولا يمكن جعله من ماصدقائه لأنه ليس بدليا ، والظاهر الأول لأن الاعتبار في الدلالة التضمنية كون المدلول جزاء للمعنى المطابق لا كونه جزئيا ولا الأعم الصادق بكل منهما فإطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح وإن كان صحيحا في نفسه ذكره الكمال بن أبى شريف : وإما للمجموع كالعام معنى لا صيغة كالرهنط كما سيأتى وبينه في التلويح (قطعا) في أصل المعنى اتفاقا من الواحد فيها هو غير جمع والثلاثة والاثنين فيها هو جمع ، وفى كل فرد بخصوصه عند أكثر مشايخنا للزوم معنى اللفظ له قطعاً

(١) أى شمول أمر لأمر متعدد أعم من الاستغراق اهـ

(٢) قوله : ولم يدخل لأنه على تقدير عدم استثنائه لا يلزم أن يكون داخل في رجال

شرح التحرير :

(٣) قوله : لا تخصيصا : أى لرجال لا انتفاء عموم الاستغراق بحيث يلزم شمولهم له

شرح التحرير :

حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك، لكن لا يقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما في الكشف واختار الماتريدي ومشايخ سمرقند أنه يفيد ظنا، وهو قول الأكثر من العلماء لكثرة إرادة بعضه سواء سمي تخصيصا اصطلاحيا أو لا كثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خصص وهذا أيضا مما خصص بنحو - والله بكل شيء عليم، له ما في السموات وما في الأرض - في قلة مما لا يحصى ومثله يورث الاحتمال في المعين فيصير ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه لأن التخصيص إنما يكون بمستقل مقارن وهو قليل لا كثير لأن الجمهور يمنعون اقتضاره على ذلك ولو سلم فالملوث في ظنيته كثرة إرادة البعض فقط إلا مع اعتبار تسميته تخصيصا.

والحاصل أن الخلاف في أنه كالخاص أو دونه، ورجح الجمهور الثاني بقوة احتمال العام إرادة البعض لتلك الكثرة وندرة ما في الخاص كندرة كتاب زيد بزيد فصار التحقيق أن إطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرته بخلاف العام. والجواب منع تجوز إرادة البعض بلا قرينة مقارنة ظاهرة لاستلزامه ما سيذكر في اشتراط مقارنة التخصص وهو لازمه وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومثله في الخاص فاستويا وتماه في التحرير، وصرح في التلويح بأنه على مذهب الظن يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، وفي التحرير: وأما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن التخصص اتفاق لبعد وجوب العمل بما لم يعتقده مطابقا له غير أنه يجوز معارضا (١). وأما قبله فما تقدم من حمل كلام الصير في يفيد أنه كذلك انتهى، فبدنا العام بكونه متفقا على عمومته لأن المختلف فيه كالجمع المنكر لا يفيد القطع اتفاقا والمراد بالقطع هنا أن لا يحتمل الخصوص احتمالنا ناشعا عن الدليل كما في التلويح. وأما احتماله لا عن دليل فلا يفيد أحد كاحتمال الخاص المجاز (حتى يجوز نسخ الخاص به) أي بالعام لكونه مثله في القطعية وعند القائل بظنيته لا ينسخه لعدم التساوي وفي التنقيح: فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حل على المقارنة، فعند الشافعي يخص العام بالخاص. وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا، وإن كان الخاص متأخرا فإن كان موصولا يخصه وإن كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما تخصيصا معني، بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض (كحديث العريين) المقيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه فهو خاص (نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنز هو البول) المفيد لنجاسته فإنه عام لأنه محلي بلام الجلسن متناول لكل بول فكان ناسخا لطهارة بول ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلثة

(١) قوله غير أنه يجوز معارضا، هذه الجملة ليست من كلام صاحب التحرير اهـ مصححه :

التي تضمنتها من مثل الأعين وقطع الأطراف وهي كانت في بدء الإسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضى للتخفيف عنده وبه اندفع ما أورد أنه ينبغي أن تكون نجاسته غليظة عنده حيث كان حديث العرينين منسوخا ، والظاهر أن القول بنسخه لكون العام محرما فكان الاحتياط في القول بتأخير منسوخها ، وحينئذ فلا دليل فيه على قطعية العام كالحاصل ، وقد يقال لا نسخ أصلا لأنه إنما دل على سقوط النجاسة في حق العرينين فقط لأنهم هم الذين عرف شفاؤهم فيه وحيا على ما أجاب أبو حنيفة عن حل شربه تداويا كذا في التحرير (١) وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر أن الحلقة للأول والفص بينهما (٢) ذكر نظير لتعارض الخاص والعام لا مثال ، لأن الفص والحلقة له جزءان لا فردان ، وهذا قول محمد لأن الخاتم كالعام فاستحقة الأول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص ، وهو إنما يصح موصولا والفرص أنه مفصول ولذا عبر به ثم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا في إيجاب الحكم في الفص فكان بينهما ، وخالفه أبو يوسف فجعل الفص كله للثاني كما لو وصله وأكثرهم لم يذكروا خلافه فيها ، والفص بفتح الفاء وكسرها والحلقة بفتح الفاء وسكون العين حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة ، والحلقة بفتح اللام جمع حلق كذا في ضياء الخاوم : وذكر النووي في شرح مسلم أن حلقة الخاتم يسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاهما الجوهري بفتحها (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى - ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) بالقياس وخبر الواحد ، وأصله أنه إن تركها على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا لا تحل . وقال الشافعي محلها فيهما تخصيصا للآية بخبر الواحد ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم ، وقياسا للعامة على الناسي لشمول العلة لهما وهو كونها في القلب ، ونحن نقول إنها عامة قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس والناسي ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر فكان داخلا لا مخرجا ، وأورد أن الذكر أعم من اللسان والقلبي : وأجيب بأن كلمة عليه تخصه باللسان إذ يقال ذكر عليه إذا كان باللسان وذكره إذا ذكر بالقلب كذا في المحيط ، وأورد أن ابن عباس ذكر أن المراد به ذبائح المشركين أو المحوسن أو المبيعة أو المنخبة . وذكر الكلبي أن المراد به ما ذبح لغير الله ، وأجيب بأنه تأويل فلا يكون حجة على الغير ، وأورد لزوم فسق آكله فلا شهادة له : وأجيب بالتزامه حيث كان معتقدا حرمته لا من اعتقد إباحته لتأويله : قال في التقرير :

(١) قوله كذا في التحرير ، ليس كل ما ذكر من كلام الشارح على عبارة المصنف

مذكورا في التحرير فالنسبة إليه غير صحيحة اهـ مصححه .

وقد وقع لي في الأنوار في دفع التخصيص عن الآية أن كونها مخصصة مسهوق باحتمال التخصيص
والآية لا تحتمله لأن من في قوله من ما زائدة في سياق النهي لأن معناه يتم بقوله لا تأكلوا
مالم يذكرا اسم الله عليه ومتى كانت زائدة أفادت التأكيد لا محالة ، وتأكيده العام ينفي احتمال
الخصوص وإذا لم تحتمل التخصيص لم يكن العام مخصوصا منها انتهى ، وقد يقال إنها
للتبعض والزيادة خلاف الأصل وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا
بالقياس وخبر الواحد) وأصله أن مباح الدم بردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص
إذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤدي لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر
إلى الخروج فيقتل خارجه ، وأورد أن عدم ما ذكر إبداء تناقض كلامهم : وأجيب بأن
المراد بالإبداء هو التعرض بشئ من الضرب ونحوه وهو من مقولة أن يفعل وترك الإطعام
ونحوه من مقولة أن يفعل فلا تناقض كذا في التقرير وإنما لا يقتل لعدم الآية ، والشافعي
جوز قتله فيه تخصيصا للعموم بخبر الواحد «الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم» فالآية عنده
مخصوصة بغير من وجب عليه قتل وقياسا على من أنشأ القتل فيه فإنه يقتل إجماعا ، ونحن
نقول الظني لا يخصص القطعي وتام أبحاثه في التقرير (لأنهما ليسا بمخصوصين) أي لأن
الآيتين لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيا بالظني لأن النامى ذاكر كما قدمناه ومنشئ
القتل فيه هاتك حرمة فلا حرمة له : والخلاف في الأنفس لا في الأطراف لأنه يسلك بها
مسلك الأموال فتقطع يد السارق إذا التجأ بالحرم وكذا الخلاف في غير الاتجاء بالبيت
إذ مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل حتى يخرج منه إجماعا ذكره السيرامي وهو حجتنا على
أن الحرم كذلك ، ثم اعلم أن القائلين بظنيته العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس كقول الأكثر ومقتضى القول بظنيته الجواز للاستواء . وقد أجاب عنه
في التحرير من الباب الثاني في أدلة الأحكام بأن العام أقوى من خبر الواحد لأن الشبهة في
خبر الواحد من جهة الثبوت وفي العام من جهة الدلالة ، والشبهة في الأصل أقوى فلا تساوى
(فإن الحق) أي العام (خصوص) أي تخصيص ، وهو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم ،
وفي العام عند أكثر مشايخنا بيان أنه أريد به بعضه بدليل مستقل مقارنة أي موصول بالعام
في التخصيص الأول فإن تراخى عنه فناسخ ، وأما المخصص الثاني فلا يشترط لتخصيصه
القران . وفي التحرير والوجه يقتضي أن الثاني ناسخ أيضا إلا القياس إذ لا يتصور تراخيه
لأنه مظهر لا مثبت . وقد صرح المحققون بأن تفرع عدم جواز ذكر بعض من المخصصات
دون بعض على منع تأخير المخصص ضروري وإن جهل وقته فحكمه التعارض كترجيح
المانع وإلا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام المتأخر عنه وإنما شرطوا القران في الأول

لأن إطلاقه بلا مخرج لإفادة إرادة الكل ، فع عدم إرادة الكل يلزم لإخبار الشارع وإفادته
لثبوت ما ليس بثابت وذلك كذب ، وطلبه الجهل المركب من المكلفين وهذا يجري في المخصص
الثاني كالأول ، ومقتضى هذا وجوب وصل أحد الأمرين من الإجمالي أو من التفصيلي ثم
يتأخر البيان في الإجمالي إلى الحاجة بعده لأنه حينئذ بيان الجمل ، ولا يبعد أنهم أرادوه كهذا
العام مراداً بعضه ، وبهذا تنتفي اللوازم الباطلة والزام الأمدى امتناع تأخير النسخ بجامع
الجهل بالمراد ليس وارداً على ما ذكرنا إذ المضمون الخطاب الشرعي الأبدى فيتمكن من
العمل المطابق إلى سماع الناسخ وتماه في التحرير ، وهو صريح في أنه لا بد للتخصيص الأول
من معرفة القران بالعام وأنه إن جهل فحكمه التعارض لا التخصيص وقد قدمناه أيضاً عن
التنقيح ونحن وإن كنا عند الجهل بالوقت نحمله على القران لا نجعله تخصيصاً ، وفائدة حمله
على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصاً منع كونه ناسخاً لئلا يلزم التراجع بلامرجح .
وقد توهم بعض الشارحين (١) بأن حملنا للقران للجهل يجعله تخصيصاً وهو غلط . وأفحش
منه قوله إنه المراد بالقران المشروط في التخصيص لا أن يصدر أياً من الشرع صلى الله
عليه وسلم فقد جعل ما هو المراد متفياً وجعل المنق هو المراد .

ثم اعلم أنه ليس الكلام في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مترشح ، وإنما
الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنياً أو نسخ حتى يبقى قطعياً بناءً على أن
دليل النسخ لا يقبل التعليل . وقولهم لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم
المقارنة في المخصص إنما يصح لو فرض نقل الراوى قران الشارع المخرج بالتلاوة تقييداً
مفاداً للغيرية كذا في التحرير (٢) . وبه اندفع ما في التلويح من أن القول بأن التخصيص لا يطلق
إلا على غير المترشح يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب
بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي انتهى . وإنما شرطوا في
المخصص الاستقلال لتغير دلالة من القطع إلى الظن ولا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية .
ولا خلاف في عدم تغيره فيها بالعقل إلى الظن كمخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع
إلا أن يخرج مجهولاً كذا في التحرير . واحترزوا بالمستقل عن قصر العام على بعض أفراد
بغير مستقل ، وهو خمسة : الاستثناء والشرط وبدل البعض والصفة والغاية وهو حقيقة في الباقي

(١) قوله بعض الشارحين هو العلامة ابن ملك فإنه ذكر ذلك في شرحه فانظره ورده

محشيه عزى بمثل مقاله ابن نجيم اه .

(٢) قوله كذا في التحرير ، تراجع هذه العبارة في متن التحرير في مسألة (بعد اشتراط

الحنفية المقارنة في المخصص) ، اه مصححه .

وحجة بلا شبهة فيه (١) وفي المستقل مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر (٢) حقيقة من حيث تناول كذا في التفتيح، وهو بناء على اشتراط الاستغراق، وأما على عدمه فهو حقيقة في الباقي كما اختاره شمس الأئمة، وأشار إليه في التحرير: وأما سقوط قطعيته وبقاء حجته فأفادها بقوله (معلوم أو مجهول) كقوله عبيدي أحرارا إلا بعضا (لا يبقى قطعيا) اتفاقا حتى يخص خبر الواحد، والقياس بخلافه قبل التخصيص على ما قدمناه. ولا يخفى أن منهم تخصيصه بما ذكر إنما هو في عام قطعي الثبوت. أما ظنيه كمخبر الواحد فإنه يجوز اتفاقا للمساواة. ثم اعلم أن تجوزهم تخصيص الخصوص بالقياس يدل على أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس دون خبر الواحد، وتماه في التلويح: ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أي بالعام لاستدلال الصحابة رضي الله عنهم به، فلو قال أكرم بني فلان ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعضيانه ولأن تناول الباقي بعده باق وحجته فيه كان باعتباره، لكن أورد عليه أن هذا لا يكون دليلا للمذهب المطلق للمخصص أعني معلوما كان أو مجهولا لأن استدلالهم (٣) والعصيان إنما هو في المعلوم المجهول والحجة في العام قبل التخصيص لعدم الإجمال، وهو باق في المعلوم لا المحمل، وبهذا ضعف ما ذهب إليه المصنف تبعاً لفخر الإسلام وهو وإن كان هو المختار عندنا كما في التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل، فالظاهر هو مذهب الجمهور وهو أنه إن كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كلاً تقبلوا بعضهم وبمعلوم حجة لما ذكرنا (عملاً بشبه الاستثناء) للمخصص لبيانه عدم إرادة الخرج (و) عملاً بشبه (النسخ) أي الناسخ لاستقلاله فيبطل المخصص إذا كان مجهولا ويبقى العام على قطعيته للشبه الثاني لبطلان الناسخ المجهول ويبطل العام للشبه الأول كاستثناء المجهول ببطلان الصدر فقد حصل الشك في سقوط العام فلا يسقط به وإن كان معلوما فشبه الناسخ يبطله لصحة تعليقه وجهل قدر المتعدي إليه فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وشبه الاستثناء يبقى قطعيته لأنه لا يصبح تعليقه فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به.

والحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه كذا في التلويح وضعفه

(١) قوله فيه: أي في الباقي.

(٢) قوله من حيث القصر: أي من حيث قصر أنه مقصور على الباقي توضيح.

(٣) قولهم استدلالهم: أي الصحابة وقوله والعصيان: أي في المثال المتقدم في قوله: أكرم بني فلان الخ.

في التحريم بأن أعمال الشبهين إنما يصح عند الإمكان وهو منتف في المجهول بل إن اعتبر الشبه فالمتعين العمل بالشبه الأول وهو شبه الاستثناء لأنه معنوي وشبه الناسخ في مجرد اللفظ فلا ينظر إليه ، وعلى هذا فالراجح بطلان حجبة العام بخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور وإنما صار ظنيا عندهم في المعلوم مع أن شبه الاستثناء يقتضي بقاء قطعته لما تحقق من إرادة معناه مع احتمال قياس آخر مخرج وهذا لتضمنه حكما لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته وكون المنقول حجة فرع معلومية محل حكمه والقطع بنفيها في نحو لا تقتلوا بعضهم فإن دفع بهبوتها في نحو - وحرم الربا - للعلم محل البيع . قلنا إن علموه نوعا معروفا من البيع فلا إجمال وإلا فكبحرم بعض البيع ، وقوله بالتعليل لا يدرى قدر المتعدى إليه إن أراد بالفعل فلا يضر إلا لو لزم في حجته للباقي تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل يفيد أنه لأن العلة وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه ثبت خروجه وما لا فهو باق تحت العام وإن أراد قبل التعليل : أى بمجرد علم المخصص يجب التوقف للحكم بأنه معلل ظاهرا ولا يدرى إلى آخره فهو قول السكر خي وغيره من الواقفية القائنين يجب التوقف في العام لأن معناه يتوقف كذلك : أى لأن يستنبط فيعلم المخرج بالقياس حينئذ فيلزم ما ذكرنا في المجهول وزيادة مع أنه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص أعني القياس الذي حكم به للحكم بمعلومية التخصيص انتهى مع زيادة حله .

وأورد أنه يجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لأن كلا شبهه يقتضيان عدم التعليل إذ لا يصح تعليل الناسخ والمستثنى . وأجيب شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لما منع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ، ولا مانع في المخصص فيصيح تعليله لاستقلاله كذا في القلوب . وتحقيقه أنه لو علل الناسخ لكان القياس ناسخا لبعض أفراد العام فكان معارضا لأنه للإخراج بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لأن المخصص لبيان عدم الدخول لا للإخراج (فصار) التخصيص (كما) أى مثل ما (إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لا الحكم فصار في السبب كالتسخ وفي الحكم كالاستثناء فإذا جهل الثمن أو محل الخيار لا يصح شبه الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما يصح شبه الناسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصصة كل واحد منهما عند أى حنيقة وتماه في التوضيح ، وبه علم أن المسألة رباعية فالصحة فيما إذا علما والبطلان في الوجوه الثلاثة والنظر إلى الدخول في الإيجاب يصححه في الكل والنظر إلى عدم الدخول في الحكم يبطله في الكل فراعينا الشبهين ، فقلنا إذا كان أحدهما

مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء وإذا كانا معلومين يصح لشبه النسخ، والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والتمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء كذا في التلويح.

ثم اعلم أن الخيار المذكور خيار الشرط وأما خيار التعيين فذكر في الفقه، وصورته أن يشتري أحد الثوبين أو الثلاثة على أن يعين منها ماشاء وهو صحيح لأن الحاجة داعية إليه وهي تندفع بالحميد والردىء والوسط لتعيين أحدهما فلا تشرع الرخصة في الزائد فجاز في ثلاثة لا في أربعة وجواز خيار التعيين للمشتري متفق عليه عندنا وجوازه للبائع مختلف فيه فقد نص في المخرّد على أنه لا يجوز للبائع لأن شرعه للحاجة وهي للمشتري لا للبائع لأن المبيع كان معه قبله وهو أدري بما لاءمه منه فبقى في حقه على أصل القياس، وذكر الكرخي جوازه له استعسانا قياسا على خيار الشرط، وأنت عرفت الفرق ولكن الأصح جوازه لهما وهو المذكور في المأذون كما في شرح التلخيص للفارسي ولم يذكر خيار الشرط مع خيار التعيين.

واختلف في اشتراطه معه فقيل نعم ونسبه قاضيه خان إلى أكثر المشايخ وصححه شمس الأئمة وصورته على هذا أن يشتري أحد ثوبين أو ثلاثة غير معين على أن يأخذ أيهما شاء على أنه بالخيار ثلاثة أيام فيما يعينه بعد تعيينه للبيع، وقيل لا وصححه فخر الإسلام وقواه في فتح القدير وقيد بدخولهما تحت الإيجاب وجعل الخيار في أحدهما لأنه لو قال بعثك عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على أنك بالخيار في أيهما شئت لا يجوز اتفاقا كقوله بعثك عبدا من عبيدي كلها في فتح القدير، وقيد بالعبد لأن لو باع عبدا على أنه بالخيار في نصفه جاز في فصل الثمن أولا وأراد بالعبد قيمين لأنه لو باع مثليا مكيبلا أو موزونا على أنه بالخيار في نصفه جاز وإن لم يفصل الثمن لأن النصف من الشيء الواحد لا يقفأوث ذكره الشمني (وقيل) أي قال الكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان (إنه) أي العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) مطلقا معلوما كان المخصص أو مجهولا فيصير مجعلا فياسواه إلى البيان (كالاستثناء المجهول) أي عملا بشبه الاستثناء المجهول (لأن كل واحد منهما) أي من الاستثناء والمخصوص (لبيان أنه لم يدخل) تحت الجملة لا للإخراج بعد الدخول، وظاهره أن سقوط حججه معلوما كان أو مجهولا لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح، والصواب ما في التنقيح من أنه إن كان مجهولا أشبه الاستثناء المجهول فأبطل الصدر وإن كان معلوما أشبه الناسخ لاستقلاله فالظاهر أن يكون معلولا ولا يدري كم يخرج بالتعليل فبقى الباقي مجهولا.

وفي هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين لأنه مع جهالته عمل بشبه الاستثناء ولم يعمل
بشبه النسخ ومع معلوميته عمل بشبه النسخ ولم يعمل بشبه الاستثناء وفخر الإسلام قد عمل
لكل من الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية (فصار) دليل الخصوص على هذا القول
(كالبيع المضاف إلى حر وعبد بشمن واحد) فإن هذه المسألة تناسب الاستثناء في أنه يمنع
دخول المستثنى في حكم المصدر وهنا لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله
فصار كأنه مستثنى، وحكمها بطلان البيع كبطالان العام إما لأن أحدهما لم يدخل في البيع
فصار البيع بالخصصة ابتداء أو لأن ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط
الفاسد، ولو مثل المصنف بما إذا باع عبيدين إلا هذا بحصته من الألف لكان أظهر لأن حقيقة
الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصبح البيع في الآخر للوجهين المذكورين
وقد جمع بين المثالين في التنقيح (وقيل إنه) أي العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قباة
من القطع والظن على اختلاف المذهبين معلوماً كان أو مجهولاً (اعتباراً بالناسخ لأن كل
واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) وظاهره أن هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ
مطلقاً، وليس كذلك بل إنما اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولاً فيسقط المخصص ولا تنعدي
جهالته إلى صدر الكلام، وأما إذا كان معلوماً فلنما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل
التعليل ويبقى العام معه كما كان فكذا دليل الخصوص وهذا هو المذكور في التنقيح، وفي هذا
القول أيضاً عمل بشبه واحد لأنه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء ومع معلوميته
اعتبره بالاستثناء ولم يعتبره بالناسخ، بخلاف فخر الإسلام على ما قدمناه (فصار) دليل
الخصوص على هذا القول (كما إذا باع عبيدين باتاً وهلك أحدهما قبل التسليم) فإنه يبقى
العقد في الباقي بحصته فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث إن العبد الذي مات قبل التسليم
كان داخلاً تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ
لأن النسخ تبدل بعد الشبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعاً بالخصصة لكن
في حالة البقاء وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد، ولم يذكر المصنف قول الجمهور
الذي قدمناه من أنه إن كان المخصص مجعلاً فليس العام حجة ومبيناً فهو حجة واختاره
في التحرير كما قدمناه وكان الأهم ذكره لكن تابع لفخر الإسلام (والعموم إما أن يكون
بالصيغة والمعنى) بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه
كالرجال أو لا كالنساء كذا في التلويح، وخالفه في التحرير فإنه قصره على الجمع المحلى
للاستغراق وجعل النساء من العام معنى فقط كالقوم، والظاهر ما في التلويح لأن صيغة النساء
جمع فلا يكون إلا من الأول، ثم صيغة جمع المذكور والواو في نحو ففعلوا هل تشمل النساء
وضمناً نفاه الأكثر إلا في تغليب خلافاً للحنابلة ورجحه في التحرير، قال وهو قول الحنفية

وعليه فرع آمنوني على بنى تدخل بنائه والأظهر خصوصه بالدكور لتبادر خصوصهم عند الإطلاق ودخول البنات للاحتياط في الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى (أو بالمعنى لا غير) بأن يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط إذ لا بد من تعدد المعنى وقد قدمنا الفرق بين قولهم العام المعنوي وقولهم المعنى لاعموم له (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى بناء على عدم اشتراط الاستغراق مكان الجمع المنكر عاما لأنه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بهام لأن رجالا في المجموع كرجل في الواحدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا - : وأجيب بأنه صفة لا استثناء إذ لو كان استثناء لوجب نصبه وقد قدمنا أن الخلف لفظي وأنه لا نزاع في عدم قبوله الأحكام من التخصيص والاستثناء، وبه اندفع ما ذكره بعض الشارحين هنا فصار الحاصل أن العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعروف إما بلام الاستغراق أو بالإضافة نحو عبيدي أحرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح، وفي التلويح وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لاشك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة، وأن الحكم في مثله على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وأن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى فهي ستة أسئلة وجوابها على الاختصار. أما عن الأول فظاهر أن الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لما في التحرير وليس ببعيد قول الواضع في النكرة لفرد يحتمل كل فرد، فإذا عرفت للكل ضربة وهو الظاهر. وأما عن الثاني ففي التحرير أنه وقع التردد في كونه مشتركا لفظيا وأن وضعه وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وأفراد موضوعها حقائق معنى فاللفظ حقيقة وإن كان وضعه نوعيا لكون أفراد الموضوع حقائق، بخلاف الجاز فإنه موضوع بالنوع وليس أفراداه حقائق وبه حصل الجواب عن الثالث، وأما عن الرابع فالمعتمد أن الجمع المحلي للاستغراق لكل فرد فوحداته لأفراد لا المجموع وقيل المجموع، وأما عن الخامس فظاهر ما في المطول أن المراد الأفراد المحققة والمقدرة فسر الاستغراق الحقيقي بأن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة، وأما عن السادس فالمراد بالاستغراق الأعم من الحقيقي كما تقدم، والعرفي وهو أن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف (قورم) مثال هو، وما بعده للعام معنى لا غير، وهو كما في ضياء الخلوم جماعة الرجال دون

النساء لا واحد له من لفظه قال الله تعالى - لا يسخر قوم من قوم - قال زهير : أقوم آل حصن
أم نساء . وقيل القوم لجماعة الرجال والنساء وجمع القوم أقوام وجمع الجمع أقوام انتهى
فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد إليه مثل القوم خرج ومثله الرهط
يقال الرهط دخل ، وفي التلويح والتحقيق أن القوم في الأصل مصدر قام فوصف به ثم
غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمر النساء ذكره في الفائق والرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في التلويح يعني إذا كان منكرا وأما معرفا فلما لانهائية
له كالرجل معرفا للاستغراق لما لانهائية له حتى قال في التلخيص إن استغراق المفرد أشمل
من استغراق الجمع وسيأتي الكلام عليه في بحث العام باللام المعرفة وفي التلخيص العام بمعناه
إما أن يتناول (١) المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل
الشمول نحو من يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتيني أولا فله درهم (ومن)
لأمعان أربعة شرطية - من يعمل سوءا يجز به - واستفهامية - من ذا الذي يشفع - وموصولة
- ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض - ونكرة موصوفة نحو قولهم
مررت بمن معجب لك ، وزاد بعضهم لها معنيين أن تأتي نكرة تامة وردت رجوعها إلى الموصولة
وأن تكون زائدة في نحو : فكفى بنا فضلا على من غيرنا . فيمن خفض غيرنا ، وردت
رجوعها إلى النكرة الموصوفة : أي على قوم غيرنا وتماه في المعنى لابن هشام (وما)
تأتي اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فأما الوجه الإسمية فأحدها أن تكون معرفة وهي نوعان
ناقصة وهي الموصولة نحو - ما عندكم ينفد - وتامة وهي نوعان عامة أي مقدرة بقولك الشيء
وهي التي لم يتقدمها اسم تكون هي وعاملها صفة له في المعنى نحو - إن تهديوا الصدقات فنعمنا
هي - أي فنعم الشيء هي والأصل فنعم الشيء أي بدأها لأن الكلام في الإبداء لا في الصدقات
وخاصة وهي التي تقدمها ذلك وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلا نهما . أي نعم الغسل
والثاني أن تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهي أيضا نوعان ناقصة وتامة فالناقصة
هي الموصوفة وتقدر بقولك شيء كقولهم مررت بما معجب لك ، والتامة تقع في ثلاثة أبواب :
أحدها التعميم نحو ما أحسن زيد المعنى شيء عحسن زيدا . الثاني باب نعم وبئس نحو غسلته
غسلا نهما وظاهر كلام سيبويه أنها معرفة تامة . الثالث قولهم إذا أرادوا المبالغة في الإخبار

(١) قوله إما أن يتناول تقدم أن المراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له ، والمراد بوضعه
للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أولا مر مشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع
وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أجزائها
من جزئياته أو جزءا من أجزائه اه .

عن أحد بالإكثار من فعل كالكلمة إن زيدا مما أن يكتب: أي أنه من أمر كتابة . والثالث أن تكون نكرة مضممة معنى الحرف وهي نوعان أحدهما الاستفهامية ومعناها أي شيء نحو - وما تلك بيمينك - وللفرق بين الاستفهام والخبر حذفت ألفها في نحو - فيم أنت من ذكرها - وثبتت في نحو لمسكم فيما أفضتم ، وأما قراءة بعضهم عما يتساءلون بلأيتها فنادر ، والنوع الثاني شرطية وهي نوعان غير زمانية نحو - وما تفعلوا من خير - وزمانية في نحو - فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم - أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم . وأما أوجه الحرفية فأحدها أن تكون نافية فإن دخلت على الاسم أعملها الحجازيون عمل ليس نحو - ما هذا بشرا - وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو - وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله - والثاني أن تكون مصدرية زمانية نحو - ما دمت حيا - وغيرها نحو - عزيز عليه ما عنتم - الثالث أن تكون زائدة كافة وغير كافة وتامه في المنفى (يحتملان العموم والخصوص والأصل فيهما العموم) لكن وضعها على الخصوص كسائر الموصولات والنكرة بل وأخص منها فإن من لعقل ذكر أو أنثى عند الأكثر وعمومها بالصفة ، ويلزم العموم في الشرط والاستفهام ، وقد تخص موصولة وموصوفة - ومنهم من يستمع إليك - كذا في التحرير ، وبهذا ظهر أن احتمالهما للعموم والخصوص إنما هو في الموصولة والموصوفة وأن العموم لازم للأولين وهكذا في التلويح أيضا فما في بعض الشروح من أن احتمالهما الخصوص والعموم ثابت في الجميع أما في الشرط فكقوله من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فإنها هنا للخصوص وأما في الاستفهام فلأن المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا ليس بصحيح لأنه في المثال المذكور لما قيد بالأولية خرج عن العموم فهو تخصيص له وليس الكلام فيه وأما في الاستفهام فلأن الاعتبار في العموم للوضع لا للإرادة ومعنى الأصل في كلامه الكثير الشائع (ومن في ذوات من يعقل) الأولى في ذات من يعلم لأنها أطلقت على الله تعالى وهو متصف بالعلم دون العقل وقد منا أن من يعقل أعم من الذكور والأنثى (كما في ذوات ما لا يعقل) هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثر على أنه يعقل العقلاء وغيرهم كذا في التلويح وذكر في التحرير أنها الغير العاقل والمختلط (وإذا قال من شاء من عبدي العتق فهو حر فشاءوا عتقوا) نفريع على عموم من الشرطية فإن من بالكسر للبيان لا للتبويض هنا اتفاقا ، وقيد بهذه الصورة لأنه لو قال من شئت من عبدي عتقه ماعنقه فإنه يعتقهم إلا واحدا عند الإمام ، فإن رتب عتقوا إلا الأخير ، وإن أعتقهم دفعة عتقوا إلا واحدا يختاره المولى وعندهما له اعتناق الكل لأن من للبيان كما في الأولى فطوب الإمام بالفرق ففرق في التنقيح لأنها للتبويض فيهما وقد أمكن مع العموم في الأول لتعلق عتق كل بمشيئته فإذا عتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو بعض ، وفي الثانية بمشيئة واحد فلو أعتقهم لا تبويض ، وقعبه في التلويح

والتحريير بأنه إنما يتم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن كل من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم ؛ وأما على تقدير الترتيب فلا لأنه يصدق على واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد وبأن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه، وحينئذ فلا نسلم أن التبعض متيقن، وقد دوجه بعضهم قوله بأن من للخصوص وعمومها بعموم وصفها وهو خاص في من شئت وهو المخاطب عام في من شاء، ودفع بأن حقيقة وصفها فيه بكونها متعلق مشيئته وهو عام كذا في التحرير، وفرق بعضهم بأن المشيئة لما أضيفت إلى عام في من شاء تأكد عموم من فكانت من للبيان، ولما أضيفت إلى خاص في من شئت لم يتأكد العموم فكانت للتبعض، وقد يدفع بما قبله بأنها للخصوص وعمومها بالوصف وهو عام فيها وما دفع به في بعض الشروح من أن قوله - من يشأ الله بضالته - أن المشيئة أضيفت إلى خاص مع أنه عام خارج عن المبحث لأنه ليس فيها من الحرفية (وإذا قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) فترجع على عموم ما لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يوجد، وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تعتق، وأورد لزوم قراءة جميع ما تيسر من القرآن لقوله تعالى - فاقروا ما تيسر - وأجيب بأن بناء الأمر على التيسير دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسرا كما في التلويح، ومثل ما لدى واللام الموصولة، فلو قال إن كان الذي في بطنك غلاما فهي كما، ولو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر فهو بمعنى الذي كذا في الكشف، وفي التبيين (١) من التعليق أن ما كلفظ الحمل كما لو قال: إن كان حملك غلاما، ولو قال إن كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية تعتق انتهى (وما تجيء بمعنى من) أى مجازا كقوله تعالى - والسماء وما بناها - : أى ومن بناها، وهذا قول البعض، وقيل إنها في الآية لصفات من يعلم: أى والقادر العظيم الذى بناها، وأشار إليه بقوله (وتدخل في صفات من يعقل أيضا) كقوله تعالى - فانكحوا ما طاب لكم - أى الطيبات ولم يذكر محبىء من بمعنى مامع محبتها في نحو - فمنهم من يمشى على بطنه - الآية لأن الأول أكثر كذا في الكشف (وكل للإحاطة على سبيل الإفراد) بكسر الهمز بمعنى الانفراد بأن يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره إذا دخلت على الذكر هكذا قيده في التوضيح، والتحقيق أنه اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر نحو - كل نفس ذائقة الموت - والمعرف المجموع نحو - وكلهم آتية - وأجزاء المفرد

(١) قوله وفي التبيين الخ هذا نقل لعبارة للتبيين بمعناها لا بلفظها كما يظهر لمن رجع إليها اه مصححه .

المعرف نحو كل زيد حسن ، فإذا قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الأفراد ، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد ، وترد كل باعتبار كل واحد مما قبلها وما بعدها على ثلاثة أوجه : فأما أوجهها باعتبار ما قبلها . فأحدها أن تكون نعتا لنكرة أو معرفة فتدل على كماله ويجب إضافتها إلى اسم ظاهر يماثله لفظا ومعنى نحو أطعمنا شاة كل شاة . والثاني أن تكون تأكيدا للمعرفة أو لنكرة محدودة ، وعليهما ففائدتها العموم وتجب إضافتها إلى اسم مضمير راجع إلى المؤكد نحو - فسجد الملائكة كلهم أجمعون - والثالث أن لا تكون تابعة بل ثالثة للعوامل فتقع مضافة إلى الظاهر نحو - كل نفس بما كسبت رهينة - وغير مضافة نحو - وكلا ضربنا له الأمثال - وأما أوجهها باعتبار ما بعدها فقد مضت الإشارة إليها وهي أن تضاف إلى ظاهر وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو أكرمت كل بني تميم . الثاني أن تضاف إلى ضمير محذوف ومقتضى كلام النحويين أنها كالتى قبلها ، ومنه قوله تعالى - كلا هدينا - : أى كلهم . الثالث أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به وحكمها أن لا يعمل فيها غالبا إلا الابتداء نحو - إن الأمر كله لله - فى من رفع ونحو - وكلهم آتية - . ثم اعلم أن لفظ كل الأفراد والتدكير وأن معناها بحسب ما تضاف إليه فإن أضيفت إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذا جاء الضمير مفردا مذكرا فى نحو - وكل إنسان ألزمناه - ومفردا مؤنثا نحو - كل نفس بما كسبت - ومثنى ومجموعا مذكرا نحو - كل حزب بما لديهم فرحون - ومؤنثا نحو : وكل مصيبيات الزمان وجدتها . وإن أضيفت إلى معرفة قالوا يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها نحو كلهم قائم أو قاتمون وإن قطعت عنها لفظا جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها وتتمامه فى المغنى (وهى تصحب الأسماء فتعجمها) لأنها محكمة فى عموم مادخلت عليه كالجميع بخلاف سائر أدوات العموم كذا فى التبيين وليس مراده أنهم لا يقبلان التخصيص أصلا لأن قوله تعالى - والله خلق كل شىء - وقوله تعالى - وأوتيت من كل شىء - مخصوص على ما سبق ، بل المراد أنهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد ، بخلاف سائر أدوات العموم ، وقد ذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام : أن كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده ، وقد جعل المصنف مثل ذلك العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل كذا فى التلويح (فإن دخلت على النكرة أوجبت عموم أفرادها ، وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل زمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب) وقد سبق بيانه ، وبما سبق علم أن قولهم على المعرف ليس على إطلاقه وإنما هو فى المفرد ، أما فى الجمع فكالمستكر

كقوله - وكلهم آتية - وأورد على الأصل بأنها وردت مضافة إلى المنكر والمراد استغراق الأجزاء كقوله تعالى - كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار - بترك تنوين قلب، ووردت مضافة إلى المعرفة والمراد استغراق الأفراد كقوله تعالى - كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل - وقوله صلى الله عليه وسلم « كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه » وأجيب بأن المراد أن ذلك الأصل وعند خلوة المقام عن الفرائض - وأجاب تاج الدين السبكي في شرح منهاج البیضاوی عن الآية والحديث بأنهما من قبيل المعرف الجهنسي، وهو المعنى كالنكرة، والجواب الأول أشمل ذكره الشمني في حاشية المغني: وفرعوا على هذا الأصل ما لو قال لها أنت طالق كل تطليقة تقع الثلاث، ولو قال لها أنت طالق كل التطليقة تقع واحدة، ومن فروعها (١) ما في فتاوى قاضيخان: لو قال لها أنت على كظهر أي كل يوم لا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر وإذا كفر مرة بطل الظهار، ولو قال في كل يوم له أن يقربها ليلا ويكون مظاهرا كل يوم بظهار جديد انتهى (وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) لأن ما حرف مصدرى والجملة بعده صلة له فلا محل لها، ففي قوله تعالى - كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا - الأصل كل وقت رزق، ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم أنبأ عن الزمان كما أنيب عنه المصدر الصريح في جثثك خفوق النجم، أو تكون ما اسم نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج إلى تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض على الصفة فتحتاج إلى تقدير عائد منها: أي كل وقت رزقوا فيه، ولهذا الوجه مبعد وهو ادعاء حذف عائد الصفة حيث لم يرد مصرحا به في شيء من أمثلة هذا التركيب. ولالوجه الأول مقر بأن كثرة مجيء الماضي بعد ما نحو - كلما نصهجت - وأن ما الوقتية شرط من حيث المعنى فمن هنا احتيج إلى جملتين: إحداهما مرتبة على الأخرى، وتتمامه في المعنى (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمنا كعموم الأفعال في كل) فلذا قالوا لو قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة، وإذا تزوج امرأة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شيء ولو قال كلما تزوجت امرأة حنث بكل تزوج ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوج آخر إلى ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فأنت طالق فدخل ثلاث مرار طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لأن المطلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الأول لأن صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتتمامه في الفقه (وكلمة الجميع) من العام معنى وتقدم معنى كونها محكمة فيه (توجب عموم الاجتماع) أي عموم الأفراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد

(١) قوله ومن فروعها: أي فروع كل لافروع هذا الأصل، فالقصد التفریع بالنظر لكل في ذاتها بقطع النظر عن خصوص إضافتها السابقة في المصنف لأنها مضافة لنكرة في المسألتين فتدبر.

حتى إذا قيل جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا) وهو بفتحين ما ينقله الغازي : أى يعطاه زائدا على سهمه (فدخل عشرة معا أن لم نفلا واحدا بينهم جميعا) وإن دخلوا فرادى استحقه الأول فقط فيصير مستعارا لكل كذا ذكر فخر الإسلام ، ويرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة والحجاز ، ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن اتفقت فرادى يحمل على الحجاز لأنه في حال التكلم لابد أن يراد أحدهما معينا وإرادة كل منهما معينا تنافي إرادة الآخر ، واختار في التوضيح أنه من باب عموم الحجاز وهو السابق سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع بقريضة أن هذا الكلام للتحريرين والحث على دخول الحصن أولا ، وصرح في التحرير بتعذر عموم الحجاز هنا ولم يبينه ، واختار تبعا للتلويح أن استحقاق الأول فقط عند التعاقب إنما هو بدلالته لا بمجازه . فاستحقاق الكل واحدا في المعية بحقيقته واستحقاق السابق بدلالة النص وهو أحسن الأجوبة ، وإذا دخل واحد فقط فإنه يستحق النفل كله فمسائل الجميع ثلاث (وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل) إذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة إلى المتخلف ، فإن دخلوا على التعاقب فهو للأول لأنه الأول من كل وجه ولو دخل واحد فقط استحقه فهي ثلاث أيضا (وفي كلمة من يبطل النفل) إذا دخلوا معا لعدم إمكان العمل بالأول وإن دخلوا على التعاقب فالأول فقط كما لو دخل واحد فقط فهي ثلاث أيضا .

فالحاصل أن المشروط له النفل في مسائل التقييد بالأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع إضافة كل أو الجميع إليه وعلى الثلاث إما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا معا أو على التعاقب فهي تسعة ، فإن كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الثلاث وإن كان متعددا فإن دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من ولكل نفل في صورة كل وللمجموع واحد في صورة جميع وإن دخلوا على التعاقب فالنفل للأول فقط في الثلاث كذا في التلويح وفيه مما يجب التنبيه له أن أولا هنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين ، فكان المراد بقولهم : الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا مثلا اسم لذلك انتهى (والمنكرة في موضع النفي تعني) كقوله تعالى - قل من أنزل الكتاب - في جواب - ما أنزل الله على بشر من شيء - وكلمة التوحيد .

واختلف في عمومها فاختلف في التلويح أن عمومها وضعي لأنه أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للمنكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد

مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك، وتعقبه ملا خسرو بأن المعتبر عند الإطلاق الوضع الشخصى لا النوعى، وإلا يكون المجاز مستعملا فيما وضع له لأنه موضوع وضع نوعيا. وذكر في التحرير أن الأوجه أن عمومها عقلى لأن نفي ذات ما لا يتحقق مع وجود ذات، وهو وإن لم يناف الوضع لكن بصير ضائعا وحكمته تبعده كما لو وضع لفظ للدلالة على حياة لافظه انتهى، أطلق في النفي فشمّل كل أداة له لكن صرحوا بأن لا المركبة التى لنفي الجنس نص في العموم وغيرها ظاهرفيه فجاز في التى بمعنى ليس بل رجلان وامتنع في الأول.

واعلم أنه إذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس، ويقال في توكيده بل امرأة، وإن قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس وامتنع أن تكون مهمة وإلا لعكرت واحتمل أن تكون لنفي الجنس وأن تكون لنفي الوحدة، ويقال في توكيده على الأول بل امرأة وعلى الثانى بل رجلان أو رجال، وغلط كثير من الناس فزعموا أن العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة لا غير، ويرد عليه نحو قوله: «تمز» فلا شىء على الأرض باقيا. كذا في المغنى، ويرد عليه أيضا فلا بيع في قراءة من رفع وأطلقه أيضا فشمّل المصرح به وغيره مما كان بمعناه فدخلت النكرة في سياق الشرط المثبت فإنها عام في طرف النفي، فإن من قال إن ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن اليمين للمنع فتكون للسلب الكلى بخلاف ما إذا كان الشرط منفيًا كان لم أكلم رجلا لأن معناه لأكلمن رجلا فشرط البر كلام أحد من الرجال فيكون الإيجاب الجزى كذا في التوضيح والتحرير، وبهذا ظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي كذا في التلويح وظاهر كلامهم أنه لا يخص الشرط في اليمين، وفي التحرير ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة في مثل إن جاءك رجل فأطعمه فلا تعم انتهى، وقد يقال قصد الوحدة لقيام القرينة والكلام على ظاهره من عدم الاختصاص بالآيمان لكن ظاهر كلامهم أن مرادهم بوقوع النكرة في سياق الشرط المثبت في غير اليمين وقوعها فاعلا لا مطلقا لما في الفتاوى الظهيرية من كتاب السير، لو قال الأمير إن قتل رجل منكم قتيلا فله سلبه فقتل رجل منهم عشرة استحق أسلابهم جميعا استحسانا للعموم، ولو قال لرجل بعينه إن قتلت قتيلا فلك سلبه فقتل قتيلين معا فله سلب أحدهما والخيار إلى القاتل لا إلى الإمام، وكذلك لو قال إن أصبت أسيرا، ولو قال من أصاب أسيرا فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهم له لأن صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب انتهى (وفي الإثبات) لفظا ومعنى ليخرج وقوعها في سياق الشرط المثبت فإنه إثبات لفظا نفي معنى كما قدمناه (تخص) لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل

يوجب العموم، وظاهر كلامه أنها للخصوص في غير النفي والوصف بصفة عامة وليس كذلك لأن النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرة باقتضاء المقام كقوله تعالى - علمت نفس - وقولهم ثمرة خير من جرادة واقعة في غير ما ذكره مع أنها عام كذا في التلويح، لكن مرادهم من قولهم إنها نعم بالوصف العام لإفادة عمومها بالقرينة وهي لا تنحصر في الوصف بل تكثر فلذا نص عليه كما أشار إليه في التحرير (لكنها) أي النكرة المثبتة (مطلقة) لا عموم فيها، وقيدته في التنقيح بما إذا كانت في الإنشاء فقال لكننا مطلقة إذا كانت في الإنشاء نحو - أن تذبحوا بقرة - ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كان في الإخبار نحو رأيت رجلا انتهى: فاستفيد منه شيان: الأول أن المطلق مادل على نفس الحقيقة وأن النكرة إذا وقعت في الخبر فهي لواحد مبهم من فلك الجنس، وتعقبه في التلويح بأن لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بأن معنى - أن تذبحوا بقرة - ذبح بقرة واحدة، ومعنى - فتحرير رقبة - إعتاق رقبة واحدة، وكأن المراد أن ذلك ليس بالآزم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر، ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لخصه محتملة كثيرة مما يدرج تحت أمر مشترك من غير تعيين اقنهي، وفسره في التحرير بما دل على بعض أفراد شائع لا قيد معه: الثاني كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع والنكرة في الخبر مجهولة عند السامع فقط فإنك إذا قلت اضرب رجلا فهو مجهول عندهما بخلاف ضربت رجلا مجهول عند السامع فقط.

والحاصل أن كلا من المطلق والنكرة موضوع للفرد المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه، فالمطلق أخص من النكرة باعتبار أنه لا يتناول النكرة للعموم نحو كل رجل ولا رجل لأنها للاستغراق وهو يناق الشبوع وأعم منها باعتبار تناوله المعروف لفظا فقط نحو اشتر اللحم وهو خارج عن النكرة لوجود الأداة فيه إليه أشار في التحرير، وأطلق في النكرة المثبتة فشم الفرد والجمع بناء على أنه ليس بعام والمصدر وغيره، وما في الكشف عن بعضهم أن المصدر منها يحتمل العموم لقولهم في أنت طلاق طلاقا أنه يقع الثلاث بالنية فضعيف لأن وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس فهو فرد اعتباري كما تقدم في بحث الأمر (وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) ظاهره وجود الخلاف الحقيقي وليس كذلك كما في التلويح، وأما النزاع في عموم النكرة في الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظي لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير، وفي مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة، وفي مثل

فمحرر رقية تحرير كل رقية ، بل المراد الصرف إلى فقير أى فقير كان ، وكذلك المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرير رقية أى رقية كانت ، فإن سمي مثل هذا عاما فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع أنه من هذا القبيل ، فإن جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك وإلا فلا جهة للعموم انتهى .

والحاصل أن إثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولى ونفى الحنفية له بمعنى العموم الشمولى والنزاع في تسميته عاما ، والظاهر ما ذهبنا إليه لأن العموم الشمولى ولاشمول في النكرة ، وأما مثل من دخل هذا الحصن أولا فلم يجعلوه باقيا على عمومه إلا إذا لم يكن معه أول ، وأما معه فلا كما سبق بيانه فلا يرد علينا (وإذا وصفت) النكرة المثبتة (بصفة عامة) أى لا تخص فردا من أفرادها كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فإن العلم لا يخص واحدا دون واحد ، قيد به لأنها لو وصفت بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد كذا في التلويح ، وأورد ملا خسرو عليه قولهم فيمن دخل هذا الحصن أولا لأنه للعموم بدلا مع أنه من هذا القبيل . وأجاب بأن من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما ، وتحقيقه أن هذا الوصف عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه انتهى (تعم) عموما لإضافيا : أى بالنسبة إلى شمول ذلك الوصف أفرادا لا عموما بدليا كما توهمه الهندي لأنه حاصل للنكرة قبل الانصاف بالعام : ولا شموليا مطلقا ، واستدل على عمومها بالاستعمال في قوله تعالى - ولعبد مؤمن خير من مشرك - وقول معروف للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف . فإن قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص . قلنا خاص من وجه عام من وجه : أى خاص بالنسبة إلى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد كذا في التوضيح ولا يرد على المصنف نحو لقيت رجلا عالما والله لأجالسن رجلا عالما فإنه لا عموم فيه مع عموم الوصف للتعذر كما في التحرير (كقوله والله لا أكلم أحدا إلا رجلا كوفيا) فإن له أن يكلم جميع رجال الكوفة ، ولو قال إلا رجلا فقط فاه أن يكلم واحدا كوفيا أو غيره ويبحث بكلام اثنين (والله لا أقر بكما إلا يوما أقر بكما فيه) لا يصير موليا لأن المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكن القربان في كل يوم ، ولو قال إلا يوما بدون الصفة يصير بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم ، وفرق بينهما شمس الأئمة بأن الاستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول إلا واحدا فإذا

وصف بعام ظهر القصد إلى وحدة النوع وتماه في التلويح (ولهذا) أي ولسكونها عامة
بعموم وصفها قالوا (إذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضر به) معا أو متعاقبا (لأنهم
يعتقون عليه) لأن أبا نكرة لما فيها من الإبهام وإن كانت معرفة بالإضافة وهو المراد بالنكرة
عند الأصوليين وقد وصفت بوصف عام وهو الضرب فعمت، والمراد بالوصف الوصف
المعنوي لا النعت النحوي، وأورد عليه ما لو قال أي عبيدي ضربته فهو حر فإن الخطاب
إن ضربهم معا عتق واحد وخير المولى في تعيينه، وإن ضربهم على التعاقب عتق الأول فقط
مع وصفها بوصف عام وهو الضرب، وقولهم بأن الوصف لغيرها في الثانية ممنوع بأنها
موصوفة بالمضروبة كما هي في الأولى موصوفة بالضاربة، وكون المفعولية فضلا يثبت
ضرورة التحقق لا ينافي العموم، وما في التنقيح من الفرق بكون الثاني لاختيار أحدهم عرفا
ككل أي خبز تريد ليس له أكل السكل بل يتعين واحد يختاره بخلاف الأول نفق بصورة
لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدي وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وبفرض ضربه
الكل يلزم أن لا يعتق أحد لعدم الشرط أو يعتق السكل لما في الأول وتماه في التلويح. وفي
التحرير والأوجه كونه على مقتضى المنع يعني لعدم ظهور الفرق بينهما، وقد أجاب عنه
في تلخيص الجامع الكبير بأن الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة للفاعل لا المحل إذ الفاعل
بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط فالوصف في قوله
أي عبيدي ضربته إنما هو للمخاطب لا لأي فلا إشكال وقد بينه الشارح بأنهم منه.

ثم اعلم أن المصنف جعل أبا من أفراد النكرة لا من ألفاظ العموم وغيره جعله منها،
فقال في التلويح والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدي
دخل الدار وأعتق أي عبد دخل الدار، والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه
مثل أي للرجال أنك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجران ذلك في
كثير من كلمات العموم مثل ما ومن انتهى، وتعبه في التحرير بالمنع فيهما والوضع في أي
ومن وما على الخصوص كالنكرة والعموم في السكل بالصفة انتهى، وفيه تأييد لما فعله في
الكتاب من إدخال أي في بحث النكرة وقيد بالضرب لأنه لو قال أيكم حمل هذه الخشبة
والخشبة مما يطبق حملها واحد فهو حر فحملوها معا فإنهم لا يعتقدون ولا واحد منهم لأن
الشرط هو حمل الخشبة بأكملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل
وأما إذا كانت الخشبة لا يطبق حملها واحد فحملوها معا اعتقوا جميعا لأن المقصود هنا ضرورة
الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل
بخلاف الصورة الأولى فإن المقصود معرفة جلاذتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم

تمام الحشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما في أى عبيدى ضربك، كذا في التلويح (١)، وفي فتاوى الولوالجى رجل قال أى امرأة أتزوجها فهى طالق فهذا يقع على امرأة واحدة إلا أن بنوى جميع النساء لأن اللفظ لامرأة واحدة انتهى، ووجه أن الوصف للفاعل لا لها كما تقدم في أى عبيدى ضربته وبه سقط إشكال الزيلعى كما لا يخفى. ثم اعلم أن أيا إذا أضيفت إلى كل معرف ولو باللام فهى لبضه (٢) وإلا فلجزئه وبحسب مدخولها يتعين وصفها المعنوى فامتنع أى الرجل عندك لعدم الصحة إذ بعض أجزائه لا يوصف بالخصور دون بعض وجاز أى الرجل أحسن لصحة الوصف بالأحسنية لبعض أجزائه وهى فى الشرط والاستفهام كسكل مع النكرة فتجب المطابقة لما أضيفت إليه كأى رجلين تكرم أكرمهما وأى رجال تكرم أكرمهم، وكبعض مع المعرفة فيتحد كأى الرجلين تضرب أضربه كذا فى التحرير، وفى المغنى لابن هشام أى بفتح الهمز وتشديد الباء اسم تأتى على خمسة أوجه شرط نحو - أيا ما تدعوا - واستفهاما نحو - أيكم زادته هذه إيماننا - وموصولا نحو - لنفزعن من كل شيعة أيهم أشد - وأن تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة من نكرة نحو زيد رجل أى رجل أى كامل فى صفات الرجال، وحالا للمعرفة كررت بعبد الله أى رجل وأن تكون وصلة إلى نداء ما فيه أل نحو يا أيها الرجل انتهى (وكذا) أى مثل الوصف العام للنكرة فى إفادة العموم (إذا دخلت اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجب العموم) بيان للمعرف باللام. والحاصل كما فى التحرير (*) أن اللام للتعريف وهو الإشارة إلى المراد باللفظ سواء كان هو المسمى أولا (٣) فالمعرف فى أكرمت الأسد الرجل لأنه المراد وإن لم يكن مذكورا وإنما تدخل اللام النكرة ومساها (٤) بلا شرط فرد فتدخل على الجمع، فعلى التعيين لمساها ليس جزءا

(١) قوله كذا فى التلويح الصواب تقديمه على قوله لكن ينبغي الخ فإن كلام التلويح بدون الاستدراك ولا ذكر له فى التلويح بل هو من تفقهاات العلامة الشارح.

(٢) قوله لبضه : أى لفرد مبهم اه تلويح.

(٣) أى معنى حقيقيا له أولا بأن يكون مجازيا له.

(٤) قوله ومساها أى النكرة حال كونها بلا شرط كوقوعها فى سياق النفي ونحوه فرد

مما تطلق عليه.

(*) قوله والحاصل كما فى التحرير الخ لم يلتزم الشارح نص عبارة التحرير بل تصرف

فيها بزيادة موصحة ونقص لا يضر كما يظهر بمراجعتها اه مصححه.

ولا شرطا فاستعملت اللام في المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة فإن نسبت إليه (١) بعده عرفت (٢) معهودا يقال له ذكر يا (٣) وخارجيا: أي ما عهد من السابق ولو كان معينا غير مذكور خص باسم الخارجى - إذ هما في الغار (٤) - وإذا دخلت اللام المستعمل في غير المعين عرفت معهودا ذهنيا، ويقال له تعريف الجنس أيضا لصدق الشائع على كل فرد، وإذا أريد بها كل الأفراد عرفت الاستغراق، وإذا أريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهي لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل خير من المرأة، وقد يظن أن الاسم حينئذ مجاز فيهما لأنه (٥) ليس للاستغراق ولا للماهية لكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه (٦) له بشرط اللام وأنه (٧) القرينة بخلاف الماهية من حيث هي لم تتبادر (٨) فتعريفها (٩) تعليق معنى حقيقى للام بمجازى (١٠) للاسم فاللام في الأقسام كلها (١١) حقيقة لتحقق معناها الإشارة (١٢) في كل واختلافه (١٣) ليس إلا لخصوص المتعلق (١٤) فظهر (١٥)

- (١) قوله فإن نسبت إليه أى إلى مسماها بعده أى بعد استعمالها في غير معين كجاء رجل ثم قلت فأكرمت الرجل .
- (٢) قوله عرفت أى اللام .
- (٣) قوله ذكر يا لتقديم ذكره وخارجيا أى ويقال له خارجيا أيضا . قال ابن الهمام وهما اصطلاحان أشهرهما عند العجم ومن تبفهم القاء فى وعند آخرين من أبناء العرب الأول .
- (٤) مثل به فى فتح القدير للعلمى وكذا مثل به له ابن هشام ولا مشاحة فى ذلك أم .
- (٥) قوله لأنه أى الاسم ليس للاستغراق: أى ليس موضوعا له ولا للماهية وليست اللام موضوعة لكل منهما : (٦) قوله يوجب وضعه: أى الاسم له: أى للاستغراق .
- (٧) قوله وأنه : أى عدم العهد القرينة على ذلك :
- (٨) قوله لم تتبادر: أى إلا فى القضايا الطبيعية وهى غير مستعملة فى العلوم فلا يكون تبادرها فيها دليل الوضع لها .
- (٩) قوله فتعريفها : أى الماهية .
- (١٠) قوله بمجازى للاسم وهو الحقيقة من حيث هى :
- (١١) قوله فى الأقسام كلها وهى العهد والاستغراق والحقيقة :
- (١٢) قوله الإشارة : أى التعيين للمراد من اللفظ فى كل من هذه الأقسام بحسبه .
- (١٣) قوله واختلافه : أى وتنوع معناها هذا التنوع المذكور .
- (١٤) قوله المتعلق أى مدخولها من كوله فردا غير مستغرق أو مستغرقا أو الحقيقة من حيث هى .
- (١٥) قوله فظهر الخ: أى فالعلامة ابن الهمام غير قائل بأن أسماء الأجناس التكررات موضوعة للحقائق الكلية بل إذا أريد برجل ونحوه الحقيقة يكون مجازا :

أن خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المرادات بمدخول اللام والمعين للخصوصية القريبة، فما في التلويح من أن الراجع مطلقا الخارجى ثم الاستغراق لندرة إرادة الحقيقة من حيث هى والمعهود الذهني يتوقف على القرينة غير محرر فإن المرجح عند إمكان كل من اثنين في الإرادة الأكثرية استعمالا أو فائدة ولا خفاء في أن نحو جاءني عالم فأكرم العالم زيادة الفائدة في الاستغراق حيث يكرم الجاهل ضمن (١) العموم بخلاف تقديم الخارجى فإنه يكون أمرا بإكرام الجاهل فقط ولذا (٢) قدم الخارجى على الذهني إذا أمكننا، وظهر أيضا أن ليس تعريف الاستغراق والعهد الذهني من فروع الحقيقة كما في التلويح ولا أن اللام ليست إلا لتعريف العهد والحقيقة كما نسب إلى المحققين غير أن حاصلها أربعة أقسام فذكرها تسهيلا كما في التلويح أيضا بل المعرف ليس إلا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دائما وكونها جزء المراد لا يوجب أنها المراد الذى هو مناط الأحكام في التركيب على أن الماهية لم ترد جزءا (٣) بل على أنها كل فإنما أريدت مقيدة بما يمنع الاشتراك فهى مع القيد نفس الفرد، وهو المراد (٤) بالتعريف وبالاسم والمجموع (٥) غير أحدهما وحين صار الجمع مع اللام كالفرد كان تقسيمه (٦) مثله إلا أن كونه (٧) مجازا عن الجنس يبعد (٨) حينئذ

- (١) قوله ضمن العموم : أى الكائن للعالم الشامل للجائى وغيره .
- (٢) قوله ولذا : أى ولزيد الفائدة في الاستغراق على العهد الذهني قدم الاستغراق على الذهني كذا قرره في شرح التحرير ، وهو مخالف لما قاله الشارح صراحة حيث قال ولذا قدم الخارجى الخ فتأمل .
- (٣) قوله لم ترد جزءا : أى من المسمى حيث أريدت من حيث هى به حتى كان التعريف للحقيقة بل أريدت به حينئذ على أنها كل أى تمام ما وضع اللفظ له فإنما إنما أريدت في حال جزئيتها للمسمى . بل كونها مقيدة بما يمنع الاشتراك فيها بين مدخولها وغيره .
- (٤) قوله وهو المراد : أى الفرد هو المراد .
- (٥) قوله والمجموع بالرفع : أى المجموع من الماهية والقيد غير الخ أى فكان الفرد غير الماهية من حيث هى .
- (٦) قوله تقسيمه : أى الجمع مثله أى المفرد .
- (٧) قوله كونه : أى الجمع .
- (٨) قوله يبعد ، بل هو حقيقة لكل من الاستغراق والجنس للفهم أى فهم الجنس منه إلا أنه لو قيل عليه فعلى هذا يكون مشتركا لفظيا بينهما والمجاز خير منه ، ولم لا يجوز أن يكون هذا الفهم من عروض كثرة استعماله مرادا به هذا المعنى كما يعرض لكثير من

للفهم كما ذكر في نحو « الأئمة من قریش » وما لا يحصى ، فالجمع المهي باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد وما قيل (١) استغراق المفرد أشمل (٢) فمحمول على أنه في النفي (٣) أو مراد القائل أنه بلا واسطة الجمع (٤) وإلا فهو ممنوع ، وعنه (٥) قالوا لا تدركه الأبصار سلب العموم (٦) لا عموم السلب : أي لا يدركه كل بصر . وظاهر كلام المصنف أن العهد مقدم على الاستغراق واختاره في التوضيح لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل وتعميقه في التلويح في العهد الذهني بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام إلى آخره ، وقول المصنف يوجب العموم محتمل لإرادة عموم

= المجازات المتعارضة حتى قدمها الجمهور على الحقائق المستعملة لا بكونه حقيقة فيه لاحتياج إلى الجواب شرح التحرير ، والجواب ممكن وهو أن الأصل الاستعمال في الحقيقة والمجاز خلاف الأصل وأنه لا يضر الاشتراك حيث كانت الخصوصيات تابعة للمراتب والمعين للخصوصية القرينة كما مر وفيه ضعف فالحق مع الشارح .

- (١) قوله وما قيل ، القائل صاحب المفتاح والتلخيص .
- (٢) قوله استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع لأنه يتناول كل واحد واحد ، واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ، ولا ينافي خروج الواحد والاثنين .
- (٣) قوله في النفي لأنه ليس له ما يسلبه معنى الجمعية إلى الجنسية المجردة فإنما يتسلط النفي على الجمع ولا يستلزم انتفاء الواحد بخلاف المفرد في النفي .
- (٤) قوله بلا واسطة الجمع : يعني إذا لم يقيد بالنفي فأشمليته بسبب أن تعلق الحكم بالواحد في المفرد ابتداء وفي الجمع بواسطة تعلقه بالجمع فتعلق بآحاده بحكم اللغة ورده في التحرير .

- (٥) قوله وعنه : أي كون استغراق الجمع المحلى كالمفرد لكل فرد .
- (٦) قوله سلب العموم : أي نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلي وهو تدركه الأبصار لأنه نقيض لا تدركه الأبصار ، ومعلوم أن سلب العموم جزئي لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية : أي فجاز لبعض الأبصار إدراكه ، وفيه نظر فإن الآية وساقبلها في معرض المدح بدلالة قوله - وهو اللطيف الخبير - فيكون نفي إدراك البصر مدحا فيكون إدراكه نقضا وعدم إدراك البعض لا يزيل النقص فيكون عموم سلب : أي شمول النفي لكل بصر : أي لا يدركه بصر من الأبصار فلم يكن في الآية دليل لأهل السنة على صحة الرؤية . نعم ليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف من موضعه .

الجنس وعموم الاستغراق ، واختار في التوضيح أن عموم الاستغراق مقدر على تعريف الجنس وأنه مجاز لا يصار إليه إلا عند تعذر الاستغراق لأن اللفظ دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة . فالحاصل أن الاستغراق حيث لا عهد مقدم على تعريف الجنس حيث أمكن وإلا فتعريف الجنس فقياً إذا قالت خالغنى على ما في يدى من الدراهم ولا شىء فيها لزمها ثلاثة (١) ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة (٢) عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا في قوله تعالى - لا تذكره الأبصار - إنه للاستغراق كما قدمناه لإمكانه وقالوا في لا يتزوج النساء إنه يحث بالواحدة لتعذر الاستغراق ولا معهود فكان للجنس (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت) اللام (على الجمع) يعنى عند تعذر الاستغراق لا مطلقاً بل دليل ما فرعه (عملاً بالدليلين) لأننا لو بقيناه جمعا لغا حرف التعريف أصلاً وإن جعلناه جنساً بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان أولى، وتعقبه في التلويح بأنه لم لا يصبح أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فتكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأننا نقول تقدير عدم العهد الذهني تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراد من حيث إنها حاضرة الذهن، فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شىء من الصور المذكورة فالصحيح

(١) قوله لزمها ثلاثة لأنها ذكرت الجمع وأقصاه لا غاية له وأدناه ثلاثة فوجبت فلو في يدها أقل كلمتها كما في الدر المختار ، ولو كان أكثر من ثلاثة فله ذلك كما في الدرر عن النهاية، وبه ظهر مفهوم قوله ولا شىء فيها فتدبر اهـ . بقى ما إذا قالت خالغنى على ما في يدى من غير قولها من الدراهم أو من دراهم ولا شىء في يدها . وحكمه أنه إذا خالغها يقع طلاق بائن مجانا لعدم التسمية .

(٢) قوله يقع على العشرة لأنه أكثر ما يذكر بلفظ الجمع ، يعنى أن أكثر ما يطلق عليه اسم الجمع عشرة، وأقله ثلاثة فإذا دخلت عليه أل استغرق الجمع وهو العشرة لأن الكل من الأقل بمنزلة العام من الخاص، والأصل من العام العموم فحملناه عليه . والحاصل أن الأصل في هذا أن أل لتعريف العهد لو هناك معهود وإلا فالجنس ، فإذا كان للجنس فيما أن ينصرف إلى أدناه أو إلى الكل لا ما بينهما، فالصاحبان يقولان وجد العهد في الأيام والشهور لأن الأيام تدور على سبعة والشهور على اثني عشر فيصرف إليه وهو يقول إن أكثر ما يطلق عليه الخ ما ذكرنا قرره الإمام الزيلعي شارح الكفر .

في إثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى - لا يحل لك النساء - وقولهم فلان يركب الخيل انتهى (فيحتمل بزواج امرأة إذا حلف لا يتزوج النساء) وكذا يحتمل بالواحد في لا يشترى العبيد أولاً يكلم الناس إلا أن ينوي العموم فلا يحتمل قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى الحقيقة واليمين تنعقد لأن عموم تزوج جميع النساء منصوب ، وقيل لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى الحجاز ولم يصرح المصنف بمثال الجمع المحلى في الإثبات لدخوله تحت قوله حتى يسقط اعتبار الجمعية فإنه أعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيخصص في الإثبات كما إذا حلف ليركب الخيل فإنه يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل - لا يحل لك النساء من بعد - وتفرع على الأولى - إنما الصدقات للفقراء - فإنه يجوز الصرف لواحد لأن معناه أن جنس الزكاة للجنس الفقير لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير ، ولو أوصى بشيء لزيد وللفقراء نصفها بينهما وبينهم كما في التنقيح (والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كقوله تعالى - كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهذا كتاب أنزلناه - إلى قوله - أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) كالعسرين في قوله - فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا - وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله - (والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كالعسرين لقول ابن عباس رضي الله عنهما: لن يغلب عسر يسرين . وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى - وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب - (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) وهو أكثرى فخرج عنه - إنما إلهكم إله واحد - .

والحاصل أنه لا اعتبار للأول وأن الثاني إن كان نكرة فهو غير الأول مطلقاً وإن كان معرفة فهو عين الأول مطلقاً كما في التحرير ، ومن فروعها ما إذا أقر بألف مقيد بصلة مرتين يجب ألف وإن أقر به منكر يجب ألفان عند أبي حنيفة إلا أن يتحد المجلس وتماه في التلويح (وما ينتهي إليه الخصوص) أى ينتهى التخصيص (نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته) كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعروف باللام (أو ملحق به) معطوف على فرد (كالمرأة والنساء) من الجموع المعرفة باللام الملحقه باسم الجنس المفرد (والثلاثة) أى النوع الثاني الثلاثة (فيما إذا كان جمعا صيغة ومعنى) كرجال وعبيد أو معنى لا صيغة كقوم ورهط (لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة) في اختلاف صيغ الواحد والثنية والجمع

وعند البعض أقله اثنان، وثمرة الخلاف تظهر فيما لو حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا يبحث بتزوج امرأتين وعلى الآخر يبحث كما في التلويح، ثم اعلم أن ما ذهب إليه المصنف من منتهى التخصيص مختار فخر الإسلام واختاره في التنقيح وهو ضعيف، والمختار عندنا أن منتهى التخصيص واحد مطلقا كما في التحرير وهو قول الجمهور كما في الكشف، وصرح في التحرير بأن مراد فخر الإسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به بإرادة نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة بالجلس وهو معظم العموم الاستغراق وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى - الذين قال لهم الناس - والمراد نعيم بن مسعود (وقوله عليه الصلاة والسلام: الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على الموازيث) جواب عن قول من قال إن أقل الجمع اثنان تمسكا بهذا الحديث فأجاب بأنه محمول على الموازيث لقوله تعالى - فإن كان له إخوة والمراد اثنان (والوصايا) كما لو أوصى لأقرباء بنى فلان وله اثنان استحقاها (أو على سنة تقدم الإمام) فإن الإمام يتقدم الاثنان كما يتقدم الأكثر .

والحاصل أنه لا نزاع في إطلاق الجمع على اثنين فيما ذكر وعليه حل الحديث والتحقيق أن لا ورود للحديث أصلا إذ ليس للنزاع في جماعة وما يشتق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وإنما الخلاف في صيغ الجمع وضماؤه ولذا قال ابن الحاجب: اعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جماعة ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو - صغت قلوبكما - فإنه وفاق كذا في التلويح، ثم اعلم أنه قد اختلف كلامهم في الجمع في الأوقاف والأيمان . أما الأوقاف فقال الخصاص في باب الوقف على المولى لو قال وقفت على مولى وليس له إلا مولى واحد كان له النصف والنصف الآخر للفقراء . وقال في فتح القدير لو وقف على أولاده وليس له إلا ولد واحد يصرف إليه الكل بخلاف الوقف على بنيه أو المحتاجين من ولدى ونحوه كأنه للعرف في أولادى دون جمع غيره ، وقال في عمدة الفتاوى لو وقف على المحتاجين من ولده وليس في ولده إلا محتاج واحد فله النصف والباقي للفقراء، وقال في العدة رجل وقف أرضا على أقاربه المقيمين في بلدة كذا فانفصل أقاربه من تلك البلدة إن كان الأقارب يحصون وبقي منهم واحد في البلد فله الكل وإن لم يبق منهم أحد في تلك البلدة صرف للفقراء المسلمين فإن رجعوا إلى البلدة ثانيا تعود وظائفهم انتهى، وأما في الأيمان فقد ذكرنا ضابطه وتفاريده في البحر الرائق شرح كنز الدقائق قبيل باب اليمين في الطلاق .

(وأما المشترك) بيان للقسم الثالث من الأول وهو في اللغة من الاشتراك وهو في الحقيقة المشترك فيه لأن الكلام في اللفظ وهو مشترك فيه والمعاني مشتركة كذا قيل، والأوجه أنه

لا حاجة إلى هذا التقدير لأن المشترك علم على هذا القسم فلا يراعى فيه المعنى كذا في التقرير (فما يتناول أفراداً) أى كثيراً سواء كان فردين كالقرء أو أكثر كالعين والمراد ما وضع لكثير (مختلفة الحدود) مخرج للعام فإنه وضع لكثير لكن بوضع واحد والمشارك بأوضاع متعددة وهذا هو المراد باختلاف الحدود، ولذا قال المحققون المشترك ما وضع لكثير بوضع متعدد وعلى هذا فقوله (على سبيل البديل) للبيان والإيضاح لا للاحتراز لأن القيد الأول أخرج الخاص واسم العدد والثاني العام. وأما ما في بعض الشروح من أنه لإخراج الشيء فإنه متناول لأفراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث إنها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج، وله اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من حيث اختلاف الأفراد فبالاعتبار الأول مشترك معنوي وهو مختار فخر الإسلام، وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان انتهى فغير صحيح لأنهم اتفقوا على أن الشيء عام لكن فخر الإسلام جعله عاماً معنويًا والدبوسى في التقويم جعله عاماً لفظياً كما في الكشف وذكره المندى معترضاً على المغنى في تمثيله بالشيء للمشارك فإنه عام معنوي أول لفظي لا مشترك اللهم إلا إذا اختار قول بعض المتكلمين القائلين بأنه مشترك فعلمت أنه يستقيم التمثيل انتهى، وتحقيقه أن الواضع إنما وضعه بإزاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركاً وإنما الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي أن الأول ما تعدد معناه ووضعها والثاني ما تعدد معناه دون وضعه، وقال المصنف في شرحه بأنه يشترك فيه الأسماء لو وضع اسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع انتهى، ووقع في الكشف في بحث ما تترك به الحقيقة إطلاق المشترك المعنوي على العام (كالقرء) فإنه وضع تارة (للحيض و) تارة (للطهر) وهو دليل على وقوعه في اللغة والقرآن بعد ما قام الدليل على جوازه لأنه لا امتناع لوضع لفظ مرتين فصاعداً لمفهومين فصاعداً على أن يستعمل لكل على البديل وقولهم يستلزم اللبس لا انتفاء فائدة الوضع مندفع بأن الإجمال مما يقصد وفائدته في الشريعة العزم عليه إذا تبين والاجتهاد في استعماله فيتناول ثوابه كما أشار إليه بقوله (وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليتراجع بعض وجوه العمل به) فلا أوصى لمواليه وهم له من الطرفين توقفت إلى بيانه فإن مات بلا بيان بطلت الوصية وسبب تعدد الوضع الابتلاء إن كان الواضع هو الله تعالى أو قصد الإيهام أو الغفلة عن الواضع الأول أو اختلاف الواضعين إن كان غيره كما في الكشف، وأورد على التعريف في التلويح بأنه شامل للأسماء التي وضعت أولاً للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة كجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية في اصطلاح معنى وفي اصطلاح آخر كالكزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض. وأجاب ملا خسرو بأن المراد أن تكون

الأوضاع متساوية في الرتبة فخرج المنقول لأن وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول إليه فرع انتهى (ولا عموم له) أى للمشترك بيان لدفع سؤال نشأ من قواه وحكمه التوقف بأن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من معنييه أو معانيه من غير توقف وتأمل فصرح بامتناعه .

وخاصله أن له بالنسبة إلى ما وضع له أحوالا أربعة : الأول أن يطلق على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى فلا يقصد بإطلاق واحد إلا أحدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة . الثاني أن يطلق ويراد أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصى قرعا : أى حيصا أو طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن . الثالث أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا إن وجدت علاقة مصححة : والرابع أن يطلق إطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا ، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف ، وقيل إنه يعم في النفي فقط حقيقة وعليه فرع في وصايا الهداية ، وفي المبسوط حلف لا يكلم مولاك وله أعلون وأسفلون أيهم كلم حث لأن المشترك في النفي يعم ، واختار في التحرير مصرحا بأنه المختار مستدلا بأنه نكرة في النفي والمنفى ماسمى باللفظ ، وضعفه في التقرير بأن الحق أن النفي لما اقتضاه الإثبات فإن اقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك وإلا فلا ، وأمامسألة التبيين فلأن حقيقة الكلام متروكة بدلالة التبيين إلى مجاز يعمهما وهو أن يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الأعلى والأسفل انتهى ، ولا يخفى ضعفه فإن مداولة عند لإطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لو واحد لا بعينه فإذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه الإثبات منقوض بالنكرة فإنها في الإثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير واستدل فيه لعدم عمومه بأنه يسوق إلى الفهم لإرادة أحدهما حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بأن شرط استعماله كونه في أحدهما فانتفى ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الفهم مكابرة وقولهم إنه وضع لكل فإذا قصد الكل كان فيما وضع له . قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فإذا شرط في الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطأ ، وأما الجواب عن قوله تعالى - إن الله ولائكم - فقد ذكرناه في لب الأصول وفي التلويح محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع بخلاف صيغة أفعل على قصد الأمر والنهي

والوجوب والإباحة ، واختلف القائلون بعدم جواز عمومه ، فقليل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره في التوضيح ، وقيل يصح لكفه ليس من اللغة ، ثم اختلفوا في الجمع مثل العميون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبنى على الخلاف في المفرد فإن جاز جاز وإلا فلا ، وقيل يجوز فيه وإن لم يجوز في المفرد انتهى .

(وأما المؤول) بيان للقسم الرابع على طريقة فخر الإسلام وتبعه المصنف ولنوع من المشترك على طريقة صدر الشريعة فإنه كما قدمنا جعل القسم الأول ثلاثة وأسقط المتأول عن درجة الاعتبار لأنه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد . وأجابوا عنه بأنه إذا حمل على أحد معانيه بالنظر في الصيغة : أى اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة : أى وضعها (فما ترجح من المشترك) السابق (بعض وجوهه) أى معانيه (بغالب الرأى) إما بالتأمل في الصيغة أو بالنظر إلى سباقه بالباء أو إلى سياقه بالياء وهو آخر الكلام فخرج الخفى والمشكل والمشارك والمجمل إذا لحقها بيان كمخبر الواحد والقياس حتى لا يكون مفسرا فإنه بالقطع فإنه لا يكون مؤولا هنا وإن سمي مؤولا لأنه ليس المراد هنا تعريف مطلق المؤول وهو ما رفع لإجماله بظنى بل المؤول من المشترك لأنه الذى من أقسام النظم صيغة ولغة وبه اندفع ما أورد على التعريف وهو أولى من تأويل المشترك بما فيه خفاء وغالب الرأى بالدليل الظنى ليشمل ما ذكر فإن فيه خروجا عن المبحث ويرد عليه أنه ليس بجامع لأن الظاهر والنص إذا احل على بعض وجوههما بصير ان مؤولين بلاخلاف ولاخفاء فيهما كما في الكشف . ثم اعلم أن المشترك يدل بنفسه على أحده معنييه والتقريية لدفع المزاحمة فلا يكون دلالة عليه بواسطة القرينة ، وتحقيق ذلك أن المقتضى للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع شخصا إلا أن المزاحمة مانعة والتقريية دافعة للمانع وليس ديم المانع من تنمة المقتضى . وأما الحجاز فلا يدل على معناه الحجازى بنفسه بل بواسطة القرينة فهى من تنمة المقتضى وهو الوضع نوعا ، فظهر الفرق بين قرينة الحجاز وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا ذكر السيرامى (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لأنه إن ثبت بالرأى فهو لاحظ له في إصاوبة الحق قطعا وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظنى فهو كمن وجد ماغلب على ظنه طهارته لزمه الوضوء به إلى أن يتبين نجاسته فتلزمه الإعادة :

(وأما الظاهر فاسم الكلام) إشارة إلى أنه من أقسام النظم المتعلقة بالمركبات وهو بيان للقسم الثانى باعتبار ظهور دلالة (ظهر المراد به للسامع بصيغته) أى اتضح معناه بوضعه فالظهور بمعنى الوضوح وضح الشئ ظهور فلا يكون المعروف مذكورا في التعريف والأوجه أن الظاهر علم فلا يلتفت فيه إلى المعنى : وحاصل التعريف أن الظاهر ماظهر

معناه الوضعي بمجردة فلا يشترط فيه عدم السرقة وهو مبني على قول المتقدمين . والحاصل أن المشايخ قد اختلفوا في هذه الأقسام الأربعة فالمتأخرون على أنها أقسام متباينة فعندهم ما ظهر معناه الوضعي بمجردة محتملا إن لم يسق (١) له : أي ليس المقصود الأصلي من استعماله فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهوره ماسيق له مع احتمال التخصيص أو التأويل النص ويقال لكل سمعي ، ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر ويقال لكل ما بين بقطعي مما فيه خفاء من أقسام المقابل ومع عدمه : أي احتمال النسخ في زمانه عليه الصلاة والسلام المحكم حقيقة عرفية في الحكم لنفسه ، وأما جميع القرآن بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فمحكم لغيره ليس مرادا هنا فيلزمه التقييد عرفا والمتقدمون المعترف في الظاهر هو ظهور الوضعي بمجردة سيق له أولا ، والمعتبر في النص ذلك مع ظهور ماسيق له احتمال التخصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم الاحتمال احتمال النسخ أولا وفي المحكم عدم احتمال النسخ فهي أقسام متداخلة كلها في التحرير (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) اتفاقا ، وإنما اختلفوا في أنه هل يوجب الحكم قطعا أو ظنا فعند العراقيين وأبي زيد ومتابعيه القطع خاصا كان أو عاما ، وعند المازنريدي وأتباعه الظن وهو قول عامة الأصوليين كما في الكشف ، وينبغي أن يكون محل الاختلاف الظاهر العام ، أما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كما سبق .

﴿ وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة ﴾ بيان للقسم الثاني وهو مأخوذ من نصبت الشيء رفعتة ، ونصبت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد ، وعبر بالوضوح دون المظهر لأن الوضوح فوق المظهر لأنه المذكور في عبارة القوم في الأقسام الثلاثة ، والمراد بقوله بمعنى من المتكلم سوقه له وهو غير ما استفيد من الصيغة فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول فإذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه ، وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا ليكون مجيئ القوم غير مقصود بالسوق ، ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا (وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل) يصرفه عن ظاهره (وهو) أي ذلك التأويل (في حيز الحجاز) فلا يخرج عن القطع كاحتمال الخاص الحجاز ، وإنما عبر بمحيز الحجاز دون الحجاز لأن التأويل لا ينحصر في الحجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره ، وبه خرج تأويل المشترك فإنه لا يجعله مجازا لأنه استعمال فيما وضع له كما في الكشف ، وقوله : على احتمال تأويل متصل

(١) قوله يسق ، من السوق .

بالظاهر والنص كما في الكشف وهو بعيد والظاهر أنه خاص بالنص ، وإنما قيد به ليعلم احتمالاً للظاهر بالأولى :

﴿ وأما المفسر ﴾ يفتح السين من التفسير مبالغة : التفسير وهو الكشف (فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل) سواء كان ذلك لمعنى في النص بأن كان مجعلاً فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير أوفى غيره بأن كان عاماً فلحقه ما انسند به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير (وحكمه وجوب العمل به) قطعاً وبقيتنا لأنه أريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ، ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً والنص يحتمله احتمالاً أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلاً (على احتمال النسخ) مخرج للمحكم :

﴿ وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ﴾ من أحكت الشيء أتقنته وبناء محكم مصون عن الانتقاض ، وقيل من أحكت فلاناً منعتة فالمعنى ما امتنع معناه عن النسخ يعني في زمانه عليه الصلاة والسلام كما قدمناه ، وأما لفظه فإنه يحتمل النسخ في زمانه بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض وما وقع في بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح لأن المحكم لغيره خارج عن المبحث لأن القرآن كله محكم لغيره كما سبق (وحكمه وجوب العمل من غير احتمال) فيفيد القطع واليقين ، وقد ذكروا السوق في النص دون المفسر والمحكم لأن قوتهما تكون بوجوه مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يقبل تأويلاً ولا نسخاً ، أو لحقه قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأيد كما في التلويع (كقوله - وأحل الله البيع وحرم الربا -) مثال للظاهر والنص فإنه ظاهر في الإباحة والتهريم إذ لم يسبق لذلك نص باعتبار خارج هو رد تسوية الكفار بينهما ، وفيه إشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهراً في معنى ونصاً في معنى آخر ومثلوا لهما أيضاً بقوله تعالى - فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع - فهو ظاهر في الحل نص باعتبار خارج هو قصره (١) على العدد إذ السوق له : قال في التحرير : وظهر من هذا المثال أن المراد بالوضع في المقسم تمامه أو جزؤه وإن كان في جزئه مجازاً ويفهم ضمناً بمجرد اللفظ المجاز لفهم تمام موصوفه ، ثم القرينة لنفي الزائد على الجزء لا لفهمه فلا ينافي الظاهر هذا المجاز انتهى ، وفي التلويع واسعد على

كونه مسوقاً لإثبات العدد بوجهين : أحدهما أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى - وأحل لكم ما وراء ذلكم - فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك . الثاني أن الأمر إذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجباً فهو لإثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلاة والسلام « بيعوا سواء بسواء » وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الإثبات والنفي . ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازاً عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن كل حر وعبد » انتهى ، وفي التحرير والحق أن كلا من أنكحوا واسم العدد لا يستقل نصاً (١) انتهى قالوا ومثال انفراد النص - يا أيها الناس اتقوا ربكم - وكل لفظ سبق لمفهومه . أما الظاهر فلا ينفرد إذ لابد أن يساق اللفظ لغرض كذا في التحرير (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) مثال للمفسر لأن التأكيذ رفع احتمال التخصيص واعتراضهم في التوضيح في التمثيل له بهذه الآية لأنها من قبيل المحكم لعدم احتمال الخبر النسخ والمفسر يحتمله . وفي التحرير أن المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه الآية ويلزمهم أن لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للقبان وإنما يتصور المفسر في مقيد حكم انتهى . ومثله في التوضيح بقوله تعالى - فأتولوا المشركين كافة - لأن قوله كافة ساد لباب التخصيص ويحتمل الفسخ لكونه حكماً شرعياً (إن الله بكل شيء عليم) مثال للمحكم لعدم احتمال النسخ ، وفي التحرير والأولى التمثيل بنحو قوله عليه الصلاة والسلام « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » وكأنه ليفيد حكماً شرعياً فتقريباً بخلاف ما مثلوا به فإنه من أصول الدين (ويظهر التفاوت) بين هذه الأربعة قوة وضعفاً (عند التعارض) وهو تقابل الحججتين مطلقاً لا تقابل الحججتين على السواء إذا لا مساواة بينهما (ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعاً بين الدليلين بحمل الظاهر مثلاً على احتمال الآخر الموافق للنص ، مثاله قوله تعالى - وأحل لكم ما وراء ذلكم - ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى - مثني وثلاث ورباع - نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تنوضاً لكل صلاة » نص في مداولة يحتمل التأويل بحمل الكلام على أنها للتأقيت وقوله عليه الصلاة والسلام « المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلاة » مفسر فيعمل به كذا في التلويح (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه يكون متعة) مثال لتعارض النص والمفسر

(١) إلا بملاحظة الآخر فالجموع منهما هو النص انتهى .

من المسائل . فإن قوله تزوجت نص في النكاح محتمل للمتمعة ، وقوله إلى شهر مفسر فيها إذ النكاح لا يقبل التأقيت فيترجح على النص وأورد عليه بأن المعارض يقتضى كلامين مستقلين وهنا كلام واحد

﴿ وأما الخفي ﴾ بيان لأقسام الخفاء المقابلة لأقسام الظهور (فما) أى لفظ (خفي مراده) أى معناه (بعارض غير الصيغة لا ينال) ذلك المراد (إلا بالطلب) فخرج بقوله بعارض الأقسام الثلاثة فإن خفاءها بنفس الصيغة ، والباء للسببية . وقوله غير الصيغة تأكيد للمعارض وليس بمخرج شيئاً كقوله لا ينال إلا بالطلب ، وعبارة التنقيح أخصر وأحسن وهى فإن خفي لعارض سمى خفياً وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فشكل أو لا بل نقلاً فجمال أولاً أصلاً فتشابه ، ولكن ظاهر عباراتهم أن الخفي ما خفي معناه وليس كذلك لأن الخفاء إنما هو فى بعض أفراده فعبارة التحرير أولى . وحاصلها أن حقيقة لفظ دال على مفهوم عرض له فيما هو ببادئ الرأى من أفراد ما يخفى به كونه من أفراد إلى قليل تأمل انتهى . وهذا القسم مقابل للظاهر ، وهو أقل أقسام الخفاء ، وقد أطلق بعضهم اسم الضد عليه بناء على اصطلاح الأصوليين إنه ما يقابل الشيء ويكون بينهما نهاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودى والآخر عدى لأعلى اصطلاح أهل المعقول من أنهما الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما ذكره الهندي (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاء لمزية أو لنقصان فيظهر المراد كآية السرقة) فإن السرقة ظاهرة المعنى لكن خفي معناها (فى حق الطرار) وهو الآخذ مال الغير ظلماً وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه ، وفى المغرب الطرار الذى يطر الهمايين : أى يشقهما ويقطعهما انتهى ، وفى الفقه وإن طرّ صرةً خارجة من الكم لا يقطع وإن طرّ صرةً داخلية فيه قطع وحلّ الرباط على العكس وظاهر كلام الأصوليين أن الطرار يقطع مطلقاً . وقد علمت خلافه (والنباش) وهو سارق السكفن بعد الدفن فإن اختصاصهما باسم أوجب الخفاء فى كونهما من أفراد السرقة إلى أن يظهر بالتأمل أنه فى الطرار لزيادة فى معنى السرقة فيثبت فيه حده دلالة لا قياساً ، وفى النباش لنقصان فيها باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد فى حقه أطلق فى النباش فشمّل ما إذا كان القبر فى بيت مقفل على الأصح وسواء سرق السكفن أو غيره لأن البهت خرج عن أن يكون حرزاً بوجود القبر فيه .

﴿ وأما المشكل فهو الداخل فى إشكاله ﴾ بفتح الهمز بمعنى الأمثال ، والمراد به مافوق الواحد فهو مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل فى أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به : وحاصله كما فى التحرير أنه لفظ تعددت فيه المعانى الاستعمالية مع العلم بالاشتراك

ولا معين أو نحوها مجازية أو بعضها إلى التأمل ، ولا بشكل بصدقه على المشترك كما في قوله تعالى - فأتوا حرثكم أنى شئتم - لاستعماله كآين وكيف إلى أن تؤمل فظهر الثانى بقربته الحرث ونحرث الأذى انتهى . وفى التقويم المشكل هو الذى أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذى وضع له واضع اللغة الإسم أو إرادة المستعير لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض حيلة فكان هذا الخفاء فوق الذى بعارض حيلة حتى كاد المشكل يلتحق بالمحمل وكثير من العلماء لا يمتدون إلى الفرق بينهما وفى تفسير الجلالين - فأتوا حرثكم - أى محله وهو القبل - أنى - كيف شئتم من قيام وقعود وإضجاع وإقبال وإدبار ، وفى التنقيح والمشكل إما الغموض فى المعنى نحو - وإن كنتم جنباً فاطهروا - فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال فى الفهم فإنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق ، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى وبالباطن فى الصغرى أو لاستعارة بدبعة نحو - قوارير من فضة - انتهى لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ، فبعد التأمل ظهر أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (وحكمة اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) ظاهر فى أنه يتأمل فى نفس الصيغة ، وليس كذلك لأن الخفى كذلك والظاهر مافى التقويم من أن حكم الخفى وجوب الطلب بتأمله فى نفسه حتى يظهر ، وحكم المشكل وجوب الطلب بتأمله فى نظيره من كلام العرب مما عقل معناه انتهى ، والمراد بالتأمل التكلف والاجتهاد فى الذكر ليميز المعنى عن أمثاله .

﴿ وأما المحمل ﴾ من أجل لحساب رده إلى الجملة وأجل الأمر أجهه (فـ) أى لفظ (ازدحم فيه المعانى) أى تواردت على اللفظ من غير رجحان لأحدها سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالمطوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالإصلاة والزكاة والربا : وحاصله كما فى التحرير ما كان لمتعدد لا يعرف إلا ببيان مشترك تعلد ترجيحه كوضعية لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان ، أو لإيهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية انتهى (واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المحمل ثم الطلب والتأمل) يعنى إن احتيج إليهما كما قيده به فى التنقيح ، وليس المراد أن كل محمل بعد بيان المحمل يحتاج إلى الطلب والتأمل ، فالصلاة بيانها شاف فلم تحتج إلى تأمل بعد ، وبيان الربا غير شاف صار به المحمل مؤولا وهو يحتاج إلى الطلب والتأمل كما فى الكشف . فالرجوع إلى الاستفسار فى كل محمل ، والطلب والتأمل إنما هو فى البعض : وأورد عليه صدقه على التشابه ، وهو غفلة لأنه لا يدرك بالرجوع

إلى الاستفسار (كالصلاة) فإنها في اللغة الدعاء ثم وضعها الشارع لأفعال وأقوال، وهى جملة بيننا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله (والزكاة) فإنها في اللغة التماء، ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه النبي صلى الله عليه وسلم.

﴿ وأما المتشابه : فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ﴾ أى فى الدنيا كالصفات فى نحو اليد والعين والأفعال كالزول . وإلى هنا ظهر أن الأسماء الثلاثة من المشكل والمجمل والمتشابه مع الاستعمال لا للوضع بخلاف المشترك، وفى التحرير والأكثر على إمكان دركه خلافاً للحنفية وحقبة الخلاف فى وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية أثبتوه . ولا يخفى أنه بحث عن قسم شرعى استتبع لا لغوى فجازعندهم اتباعه طلباً للتأويل وامتنع عندنا فلا يخل طلبه . ولا نزاع فى عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بإيجاب اعتقاد الحقيقة وترك الطلب تسليماً وعجزاً بل النزاع فى وقوعه : فالحنفية نعم لقوله تعالى - وما يعلم تأويله إلا الله - وأما قوله - والراسخون - فهو عطف جملة ، والخبر يقولون لأنه تعالى ذكر أن من الكتاب متشابهاً يبتغى تأويله قسم وصفهم بالزيف ، فلو افقصر على هذا القسم لحكم بمقابلتهم . وهو قسم بالزيف لا يبتغون تأويله على وزن - فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه - اقتضى مقابلة فتركه ، فكيف وقد صرح بذكر مقابلة بقوله تعالى - والراسخون - وصحت جملة التسليم وهى قوله - يقولون آمنا به - خيراً عنه فيجب اعتباره كذلك . فإن قيل قسم الزيف هم المتبعون ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل . فالقسم المحكوم بمقابلته يبتغى الأمرين قلنا قسم الزيف بابتغاء كل لا المجموع إذ الأصل استقلال الأوصاف ولأن جملة يقولون حينئذ - حال ، ومعنى متعلقها وهو آمنا به ينشئ عن موجب عطف المفرد لأن مثله فى عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم إلى آخره (وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل يوم الإصابة) أى القيامة لأنه بصير معلوماً ومنكشفاً فى الآخرة . والمراد فى حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ذكره فخر الإسلام . وفى التفتيح فكما ابتلى من له ضرب جهل بالإمعان فى السير ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف ، وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى (وهذا كالمقطعات فى أوائل السور) مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع فى التسليم كل منها عن الآخر على هيئته ، ولم يطلق عاياً حروفاً لأنها أسماء ومن أطلقها عليها فجاز ، لأن مداولاتها حروف ، أو لأن الحرف يطلق على الكلمة كذا فى التلويح .

﴿ وأما الحقيقة ﴾ شروع فى القسم الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى ولفظ الحقيقة مشترك على ذات الشيء وعلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فإطلاق الحقيقة

على اللفظ المذكور حقيقة لغوية أيضا . وهو الأصح لأن الحقيقة اسم للثابت لغة كذا في الكشف (اسم لكل لفظ) متناول للمهمل أيضا وإشارة إلى أنها من خواص الألفاظ فإطلاق بعض الناس الحقيقة والحجاز على المعنى إما مجاز أو من خطأ العوام كذا في التوضيح وتعقبه (١) في التلويح بتعيين أنه مجاز . وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (أريد به ما وضع له) مخرج للمهمل والمجاز والغلط . والمعنى استعمال فيما وضع له فخرج أيضا ما وضع ولم يستعمل فلا يوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما ، وما في بعض الشروح من أنه يلزم على عبارته أن يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك غير صحيح لأنه في ابتداء وضعه لم يرد به ما وضع له بل خصص أمر باعتبار لأن يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار أنه وضع له لكان قبل الوضع تخصيصه لأن يوضع له بالوضع وهو محال كذا في التقرير وقد سنا معنى الوضع في الخاص وأطلقه فشمّل الشرعي واللغوي والعرفي خاصا كالرفع للنجاة وعاما كالعادة . فالمعتبر فيها هو الوضع بشيء منها وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الأوضاع ، ولذا زاد في التحرير في عرف به ذلك الاستعمال ، وفي التوضيح بالحيشية التي يكون الوضع بتلك الحيشية فالمنقول الشرعي وفي التحرير ويدخل في الحقيقة المنقول والمرتل وتام تحقيقه في التلويح ، وزاد في جمع الجوامع ابتداء لإخراج المجاز ، وهو مفسد للحد لأنه يحلّ بعكسه لصدق الحقيقة (٢) على المشترك في المتأخر وضعه له كذا في التحرير وإن كان قد أجاب عنه السعد في حاشيته العضد (وحيكها وجود ما وضع له خاصا كان أو عاما) أي ثبوت حكمه قطعا كقوله تعالى - اركعوا - فإنه خاص في المأمور به عام في المأمور .

﴿ وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما ﴾ فعخرجت الحقيقة واستعمال لفظ الأرض في السماء لعدم المناسبة المشهورة بينهما غلطا والعلم المنقول كفضل . واختلف في إخراج الهزل بقيد المناسبة ، فقيل لم يدخل لأنه لم يرد به شيء وعامه الهندي ، وقيل خرج بها لأنه أريد به غير ما وضع له ، وهو ظاهر الكتاب في تعريف الهزل ، وكذا خرج

(١) قوله وتعقبه في التلويح الخ أجاب السيد الشريف قدس سره بأن المصنف أراد أن من يطلق الحقيقة على المعنى إن أطلق بعد ملاحظة الملازمة التي بين اللفظ والمعنى فجواز وإلا فخطأ صريح لا يباقي من الخواص ، فحينئذ يكون حمله على خطأ الخواص من خطأ العوام اهـ .

(٢) قوله لصدق الحقيقة الخ : أي وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه اهـ .

بها المجاز بالزيادة وتحقيقه في التلوين، وينقسم المجاز كالحقيقة إلى الثلاث، وفي التحرير واعلم أن الوضع قد يكون لقاعدة كلية جزئيات موضوعها ألفاظ مخصوصة، ولمعنى خاص وهو الوضع الشخصي والأول النوعي. وينقسم إلى ما يدل جزئى موضوع متعلقة بنفسه وهو وضع قواعد التركيب والتصريف، وإلى ما يدل بالقرينة وهو وضع المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغير مشترك اعتبرته : أى استعملت في الغير باعتباره فلاكل واحد من الناس ذلك مع قرينة. ولفظ الوضع حقيقة عرفية في كل من الأولين (١) مجاز في الثالث وهو ما يدل بالقرينة إذ لا يفهم بدون تقييده (٢) وظهور اقتضاء المجاز وضعين للفظ والمعنى وهونوع العلاقة وسيأتى بيانها. وفي التنقيح ثم كل من الحقيقة والمجاز إما في المفرد وقد مر تعريفهما وإما في الجملة، فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية. وإن نسب إلى غيره لمناسبة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل انتهى. وظاهره أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصفت النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد. وفي بعض الشروح (٣) أن إطلاق المجاز على اللفظ مجاز لأن المجاز مجوز من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة في الأجسام واللفظ عرض يتمتع عليه الانتقال من محل إلى آخر وفيه نظر، ففي ضياء العلوم المجاز نقيض الحقيقة انتهى، فثبت أنه لغوى (وحكمه وجود ما استعير له) أى ثبوت الحكم للمعنى المستعار له (خاصا كان أو عاما)

(١) قوله في كل من الأولين : أى الشخصي والنوعى الدال جزئى موضوع متعلقة بنفسه وإنما كان وصف الوضع حقيقة عرفية فيهما لتبادر كل منهما إلى الفهم من إطلاق لفظ الوضع :

(٢) قوله بدون تقييده : أى الوضع بالمجاز كأن يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق ما قيل على حد الحقيقة إن أريد بالوضع الشخصي خرج من الحقيقة كثير من الحقائق كالمثني والمصغر والمنسوب وكل ما يكون دلالة بحسب الهيئة دون المادة : لأنها إنما هى موضوعة بالنوع لا بالشخص أو أريد به مطلق الوضع الأعم من الشخصي والنوعى دخل المجاز في تعريف الحقيقة لأنه موضوع بالنوع وإنما اندفع لأن المراد به ما يتبادر إلى الفهم من إطلاقه وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسه : أى لا بضميمة قرينة إليه فيدخل الحقائق المذكورة ولا يدخل المجاز :

(٣) قوله وفي بعض الشروح : وراده شرح العلامة ابن ملك المشهور بابن فرشته واسمه عبد اللطيف اهـ.

إذا اقترن به شيء من أداة العموم كالمعروف باللام ونحوه ، ولا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك ، وإنما محله ما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله والصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية (وقال الشافعي : لا عموم للمجاز) أى فيما تجوز عنه (لأنه ضرورى) أى لكونه ثابتاً على خلاف الأصل للحاجة وهى تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلا بقريئة كالاستثناء فى قولهم : ما جاءنى الأسود الرماة إلا زيدا كذا فى شرح جمع الجوامع . وبه اندفع ما فى التلويح من أنه لا يتصور لأحد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الأسود الرماة إلا زيدا لما علمت أن عمومه بالقريئة وليس الكلام فيه .

واعلم أن المصنف نسب هذا القول لشافعى ، وفى بعض كتب الخفية نسب إلى بعض أصحابه ونسبه ابن السبكي إلى بعض الخفية وضعفه وصحح القول بعمومه ، وبهذا ظهر أن الأصح فى المذهبين القول بعمومه (وإنا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) وإلا لما وجدت حقيقة إلا وأن تكون عامة والواقع خلافه (بل للدلالة زائدة على ذلك) وهى أدوات العموم ، فإذا وجدت الدلالة فى المجاز وجب القول بعمومه ، وتعمقه فى التلويح بأنه يجوز أن يكون المؤثر فى العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا انتهى ، فالأولى الاستدلال بما سبق للصحيح (وكيف يقال إنه ضرورى وقد كثر ذلك فى كتاب الله تعالى) والله تعالى منزّه عن الضرورة ، هذا إن أريد بكونه ضروريا من جهة المتكلم فى الاستعمال ولأن للمتكلم فى أداء المعنى طريقين : أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام : أى علوّ درجته وارتفاع طبقته ما ليس فى الحقيقة ، وإن أريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لثلا يلزم إلغاء الكلام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافى للعموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ ، فعند الضرورة يحمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان أو عاما بخلاف المقتضى بالفتح فإنه لازم عقلى غير مافوظ فية تقتصر على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة ، ولا يخفى أن التعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى

العام ، وإنما يلائمه بعض الملازمة الضرورية من جانب السامع لتصحيح الكلام كما مر :
فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والحجاز بالنسبة إلى المعنى
الحجازي ليس بموضوع . قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة
المنفية ونحوها والحجاز موضوع بالنوع كذا في التلويح (ولهذا) أي ولأجل أن العموم
يجرى في الحجاز (جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام
« لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين » كما ذكره الزيلعي وهو مروي أيضا
عن غير ابن عمر . قال الجلال الحلي : والحديث في مسلم عن أبي سعيد الخدري قال « كنا نرزق
تمر الجميع فكننا نبيع الصاعين بالصاع فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :
لا تتبعوا صاعي تمر بصاع ولا صاع حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين » انتهى (هاما فيما
يحلّه) أي مكيل الصاع بمكيل الصاعين وعلى قول بعض الشافعية المراد بعض المكيل وهو
المطعم لما ثبت عندهم من أن علة الربا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الأصح عندهم
أن الحجاز يخص عموميه بما أثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجنس ونحوه
ذكره الجلال الحلي .

والحاصل أن هذا الحديث لا يتعين دليلا لأحد لا في الأصل ولا في الفرع ، وقد علمت
أن الصاع روى معرفا ومنكرا في سياق النفي وكل منهما للعموم (والحقيقة لا تسقط عن
المسمى) بيان لبعض علاماتها وهي عدم صحة نفي ما عرف حقيقيا له في الواقع (بخلاف
الحجاز) فإن صحة النفي علامة له ، وتعبه ابن الحاجب بأنه يؤدي إلى الدور ، لأن صحة النفي
تتوقف على معرفة الحجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور ، ورده العلامة منصور القا في
بأن معرفة كونه مجازا في الحال تتوقف على صحة النفي في مجازي استعمالهم وذلك لا يتوقف
على كونه مجازا في الحال فلا دور انتهى ، والظاهر أن كلام المصنف إنما هو بيان لحكم
الحقيقة لا بيان لعلامتها ، وفي التحرير يعرف الحجاز بتصريحهم باسمه أو حده أو بعض
لوازمه وبصحة النفي وبتبادر غيره لولا القرينة وبعدم إطراده على خلاف ما عرف لمساه
وبالتزام تبيينه ، ويتوقف إطلاقه على متعلقه وتماه فيه (ومتى أمكن العمل بها) أي
بالحقيقة (سقط الحجاز) لسكونه خلفا عنها فلا يعارضها فهو متفرع على كونه خلفا عنها ،
ولو أخره إلى بحث الخلفية لكان أولى (فيكون العقد) في قوله تعالى - ولكن يؤخذكم
بما عقدتم الإيمان فكفارته - الآية (لما ينقصد) حقيقة وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه ،
واختلف كلامهم في بيان الحقيقة فظاهر الكتاب أن مجموع اللفظ هو الحقيقة وأن العزم
مجاز وفي غيره أن أصل العقد عقد الحبل وهو شدّ بفضه ببعض ، ثم استعير للألفاظ التي

عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم، ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو العزم، والنوفاق بين كلامهم أن مافى الكتاب حقيقة، شرعية وإن كان مجازا لغويا أو أن المجاز لما كان أقرب إلى الحقيقة والشئ إذا قرب من شئ أخذ حكمه فسماء حقيقة مجازا كما أشار إليه الأكل (دون العزم) على الفعل الذى هو سبب له لكونه مجازا لا يصار إليه عند إمكان الحقيقة فلا تجب الكفارة في الغموس وهى حلفه على أمر ماض أو حال يتعمد الكذب فيه لأنها لا تجب إلا في المنعقدة وهى مجاز في المسكوبة بالقلب لما قدمنا لعدم الاعتقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذر، وتعمقه في التحرير بأن كونها حقيقة في العقد إنما هو في عرف أهل الشرع وهو لا يستلزمه (١) في عرف الشارع وهو المراد (٢) لأنه في لفظه بل على أنه إن كان في عرف الشارع كذلك وإلا فالجواز الأول (٣) بالنسبة إلى العزم لقربه (٤) وحاصله أن العقد إن كان حقيقة في كلام الشارع فيها وإلا فهو أولى لأنه الجواز الأول (والنكاح للوطء) حقيقة في قوله تعالى - ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء - (دون العقد) لكونه مجازا يتعين حمله على الحقيقة فحرمت منية الأب على الابن وحرمة ماعقد عليها الأب ولم يطأها بالإجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين أن المراد به في الآية العقد حتى قال في الكشف في تفسير الأحزاب لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى من النكاح إلا في معنى العقد لأنه في معنى الوطء من باب النصريح به، ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماساة والقربان انتهى، وعلى هذا فحرمة منيته بدليل آخر :

واعلم أن كونه للوطء ويتعين العمل به إنما هو فيما إذا أمكنا، أما إذا لم يمكن أحدهما تعين الممكن، فلو قال لزوجه أو أمته إن لمحتك تعين الوطء فلو تزوجها بعد إهانة أو عتق لم يحث قبل الوطء وحث به، ولو قال ذلك لأجنبية تعين العقد فلا يحث بوطئها

(١) قوله : وهو لا يستلزمه . قال في التحرير : ويدفع هذا بأن الأصل في مثله استصحاب ما قبله إلا بناه له ولم يوجد النافي له اه فأتت تراه دفع التعقب الذى اقتصر عليه الشارح .

(٢) قوله وهو المراد : أى عرف الشارع هو المراد لأنه : أى المجاز في لفظه : أى لفظ الشارع اه :

(٣) قوله وإلا فالجواز الأول : أى وإن لم يكن العقد في هذا حقيقة فهو الجواز الأول عن الحقيقة اللغوية التى هى شد بعض الحبل ببعض :

(٤) قوله لقربه : أى أكثر من العزم والمجاز الأقرب مقدم :

كما في الكشف، ثم قيل في مثال العقد والنكاح استعارة المسبب للسبب وهو ممنوع عندنا
أجيب بأن المسبب فيهما مخصوص بالسبب لأن انعقاد اللفظين لا يصير عقدا إلا بالقصد،
ولذا لا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح، وكذلك الوطء مخصوص بالعقد على حسب وضع
الشرع فإن المقصود من الإماء الاستخدام ووطؤهن من باب الاستخدام كذا في التقرير
(ويستحيل اجتماعهما) أي الحقيقة والمجاز (مرادين) أي مقصودين بالحكم (بلفظ واحد)
بأن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما
متعلق بالحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع
أحدهما من حيث إنه موضوع له، والآخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة، ولا شك
أن اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجاز وهو محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعي هو جائز
قيد بكونهما مرادين لأنه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي
من أفراد (١) وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما أنه لا نزاع في امتناع استعماله في المعنى
الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا، وكما أنه لا نزاع
في الامتناع فيما لا يمكن الجمع كإفعل أمرا وتهديدا، وكما أنه لا نزاع على قول الحقين
في امتناع تعميم المعاني المجازية كالأشترى لشراء الوكيل والسوم (٢) كما في التحرير لكن
في شرح جمع الجوامع (٣) الراجع عندهم صحة إرادة المجازيين إن قامت قرينة عليهما أو
تساويا ولا قرينة بين أحدهما وأطلق في اللفظ الواحد فشمّل المفرد وغيره، وخصصه في
التحرير بالمفرد وصحح جوازه في غيره لغة أيضا لتضمنه (٤) المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد
ثبت من كلامهم القلم أحد اللسانين (٥) والخال أحد الأبوين انتهى، ورده في التقرير بأن

(١) قوله يكون المعنى الحقيقي من أفراد كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض
ووضع القدم في الدخول أو تلويح.

(٢) قوله لشراء الوكيل والسوم فإن كلا منهما معنى مجازي لقوله لا أشترى .
(٣) قوله لكن في شرح جمع الجوامع، هذا استدراك وارد بعد قول التحرير والتعميم
في المجازية، قيل على الخلاف والحققون لا خلاف في منعه، وقال ذلك بعد اطلاعه على غير
ما حققه فكيف يستدرك بما هو تاركه قصدا لضعفه فتأمل .

(٤) قوله لتضمنه: أي غير المفرد، والمراد بالمفرد هنا ليس معنى ولا مجموعا شرح التحرير .
(٥) قوله القلم أحد اللسانين الخ، فأريد بأحد اللسانين القلم وهو معنى مجازي للسان
وباللسان الآخر الجارحة وهو معنى حقيقي له وبأحد الأبوين الخال وهو معنى مجازي للأب
وبالآخر من ولده وهو معنى حقيقي له شرح التحرير .

الجمع يفيد جميع ما اقتضاه المفرد فإن كان متساويا لمعنييه كان الجمع كذلك وإن كان لا يفيد سوى أحد المعنيين كان الجمع كذلك انتهى لكن ظاهر ما في التحرير أنك إذا قلت رأيت أسدين ، فعنى الجمع إرادة وقوع الرؤية على اثنين الحيوان المفترس والرجل الشجاع ، وظاهر ما في التقرير أن معنى الجمع في مثله وقوع الرؤية على أربعة اثنين حقيقة واثنين مجازا فعلى هذا فن جواز الجمع في غير المفرد أراد ما في التحرير ومن منعه أراد معنى ما في التقرير . ثم اعلم أن ما في التحرير إنما هو في الجمع لغة ، وأما على أصولنا فلا يجوز الجمع بينهما في غير المفرد كالمفرد قطعا لتمثيلهم له بالموالي والأبناء وكل منهما ليس بمفرد فالحق ما في التقرير من عدمه مطلقا ، واختلف في سبب امتناع الجمع بينهما ، فقبيل يمتنع عقلا ولغة والحق جوازه عقلا لصحة إرادة متعدديه قطعا وكونه لبعضها لا يمنع عقلا إرادة غيره معه بعد صحة طريقه ، إذ حاصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة . لا يقال الخجاري يستلزم معانيد الحقيقي وهو قرينة عدم إرادته لأنه استلزام بلا موجب بل اللازم قرينة الخجاري إلا أن يقصد عدم الحقيقي وهو غير لازم الاستعمال عقلا ، نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وهم ينفونه . لا يقال بل مجاز في المجموع وهو غير أحدهما لأنه لكل : لأننا نقول إن كلا متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه غير عقلي بل يصح عقلا أن يستعمل حقيقة لإرادة الحقيقي ومجازا لنحوه كذا في التحرير تبعا للتأويل من أن الحق جوازه عقلا ، وفي التقرير الحق أنه لا يجوز عقلا لأن إرادتهما جميعا من حيث الحقيقة والمجاز لا بد فيها من توجه الذهن إلى أن أحدهما حقيقة والآخر مجاز وكل منهما قضية ، والذهن لا يتوجه في حالة واحدة إلى حكمين باتفاق العقلاء ، وإنما اختلف فيه توجه العقل في حالة واحدة إلى تصورين انتهى ، واستدل لمنع الجمع لغة بعدم تبادل غير الوضعي الواحد بنفي غير الحقيقي حقيقة ، وعدم العلاقة بنفيه مجازا والمصنف رحمه الله اختار أن المنع عقلي أيضا ، فلذا قال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) فإن اللفظ للمعنى بمنزلة اللابس للشخص ، ورده في التأويل بأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق التباس فباطل لأن لا امتناع في المقيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وإن كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسجوعة على أنها لا تجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا انتهى ، وفي التحرير وقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت إذ ذاك في الظرف الحقيقي انتهى . وتوضيحه أنه إنما يستحيل في الثوب إذا كان كل من الملك والعارية حقيقيا في زمن واحد ، وأما إذا كان

أحدهما حقيقة والآخر مجازا باعتبار ما كان فلا استحالة فلا يصح التشبيه ، ومن الفروع الغربية المنفردة على امتناع الجمع ما في الظهيرية لو قال لزوجه وأمه أعتقكما ونوى طلاق زوجته وعتق أمته عتقت أمته ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع في المثني كما مفرد عندنا ومسألة الوصية دالة على منعه في الجمع أيضا (حتى إن الوصية للموالي لا تقنأول موالي الموالي) لأن إطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص بها مواليه ولا ينافيه ما قدمناه في المشترك من أن الوصية للموالي باطلة لأن الكلام هناك فيما إذا كان الموصى مولى أعتقه وموالياً أعتقهم وإطلاق المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشارك ولا بيان فبطلت وهنا فيما إذا لم يكن عليه ولاء لأحد والوقف كالوصية في المسألتين كما ذكره الخصاف وقيد بوجود النوهين لأنه لو أوصى لمواليه ، وليس له إلا موالى الموالي استحقوا الوصية اتفاقا لتعين الحجاز حينئذ كما أشار إليه في التحرير (وإذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) أى نصف الموصى به سواء كان الموصى به الثلث أو أقل أو أكثر عند الإجازة أو عدم وارث ولم يذكر حكم النصف الثانى للاختلاف فعند الإمام يرد إلى الورثة ولا يعطى لموالياً الموالي لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف أوالى الموالي عملا بعموم الحجاز كما في التحرير وأشار باستحقاق الواحد النصف إلى أن الجمع هنا أقله اثنان كما قدمه من أن الحكم في الوصايا كالمواريث ولم يذكر حكم أولاد المعتق بفتح التاء عند عدمه وهم كهو عند عدمه (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) في إيجاب الحد كالنصف والمثلث من الأشربة بقوله عليه الصلاة والسلام « من شرب الخمر فاجلدوه » لأن الخمر حقيقة النىء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد وإطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وإنما وجب الحد عند السكر بالإجماع .

ثم اعلم أن عدم الإلحاق إنما هو في إيجاب الحد أما الحرمة فتأبى في الأشربة المحرمة كما علم في الفقه (ولا يراد بنو بنيه في الوصية لأبنائه) يعنى لو أوصى لأبناء فلان اختص بها بنوه لصلبه لأنه الحقيقة فلا شيء لبني بغيره لأنه مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع وعندهما استحقها الجميع عملا بعموم الحجاز حيث أطلق الأبناء عرفا على الفريقين ، وأوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والإناث عندهما وهو أحد قولى أبى حنيفة وإن كانت له إناث خاصة فلا شيء لهن ، وإن أوصى لأولاده فللذكور والإناث الصلبية مختلفة أو منفردة وإن كان له أولاد أو أولاد ابن فعنده يستحق الصلبية وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا لأن الأولاد لا تطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف الأبناء كذا في التاويح (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى - أو لأمستم النساء - لأن الحقيقة فيما سوى

الأخير) وهى المسائل الثلاث وهى الوصية للموالى وإلحاق غير الأحمر بها والوصية لأبناء فلان (وإحجاز فيه) أى فى الأخير وهو الجماع (مراد) اتفاقا فإن القائل بأن المس باليد ناقض مستدلا به قال بأن التيمم للجنب جائز مستدلا به أيضا (فلم يبق الآخر) بالفتح وهو إحجاز فى المسائل الثلاث والحقيقة فى الأخير (مرادا) لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة وإحجاز الذى قد أثبتنا امتناعه ، وما ذهب إليه المصنف تبعا لفخر الإسلام من أن حقيقة اللمس المس باليد ومجازه الجماع هو أحد الطريقتين والآخر عكسه ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق لتفسير ابن عباس فإنه فسره بالجماع ولقول أهل اللغة حتى قال ابن السكيت اللمس إذا قرن بالمرأة يراد به الجماع تقول العرب لمست المرأة : أى جامعها (وفى الاستئمان على الأبناء والموالى يدخل الفروع) جواب عما أورد على المسألة الأولى والثالثة ، وتقديره لو قال الكفار آمنونا على أبنائنا وأولادنا فإن أبنائهم يدخلون فى رواية الاستئمان مع لزوم الجمع بين الحقيقة وإحجاز (لأن ظاهر الاسم صار شبهة) يعنى أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم ، وهو مبنى على التوسع إذا الإنسان بنيان الرب تعالى فيبنى على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان فيما هو تابع فى الخلقة وفى إطلاق الاسم (بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات) جواب عما أورد على الجواب من أن دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة فإنه يقتضى دخول الأصول فى الآباء والأمهات لظاهر الاسم (لأن ذلك) الدخول (بطريق التبعية فيملق بالفروع) لكونهم تبعاً فى الخلقة (دون الأصول) لأن الأصالة الخلقية تعارضه . وحاصله أن الأصالة فى الخلق تمنع التبعية فى الدخول فى اللفظ . وأورد عليه إعطاء الجسد السدس لعدم الأب بإعطائه الأبوين . وأجيب بأنه ليس به بل بدليل آخر مستقل وتعييهم فى التحرير بأنه مخالف لقولهم الأم الأصل لغة ، وقول بعضهم البنات الفروع لغة وأيضاً إذا صرف الاحتياط عن الافتصار فى الأبناء ، فصرفه إلى عموم إحجاز فى الفروع والأصول أوجه فيدخلون انتهى .

وحاصله التسوية بين الفروع والأصول فى الدخول لكن لا بطريق التبعية بل لأن الابن محاز عن الفرع والأب أو الأم محاز عن الأصل ، ودليل إحجاز الاحتياط فى حقن الدم كما أن دليل إحجاز فى - حرمت عليكم أمهاتكم - الإجماع على حرمة الجدات ، وقد يقال إن الاحتياط لما لم يكن دليلاً قطعياً وعارضه معارض وهو عدم صلاحية الأصول للتبعية للفروع سقط وفى حرمة الجدات حصل الدليل القطعى أعنى الإجماع فلم يسقط دليل إحجاز

لمعارض ضعيف فافترقا (ولمّا يقع) الخلف (على الملك والإجارة) فيما إذا حلف لا يدخل دار فلان مع أن الحقيقة داره المملوكة والحجاز داره بالإجارة ، وقد قلتم يحث الحالف مطلقا وفيه الجمع الممتنع (والدخول حافيا ومنتعلا فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) ولم يكن له نية فإنه يحث كيفما دخل مع أن وضع القدم حقيقة في الحافى لأن حقيقة وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس ومجاز في المنتهل (باعتبار عموم الحجاز) جواب عما أورد على الأصل السابق من المسألتين فإن ظاهرهما لزوم الجمع بين الحقيقة والحجاز ، وقدمنا أن معنى العموم الحجاز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراد (وهو) في المسألة الثانية (الدخول) فهو مجاز عن وضع القدم لتكون المعنى الحقيقي مهجورا إذ لو اضطر جمع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال إنه وضع القدم في الدار ولهذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحث كما ذكره قاضيخان .

والحاصل أن قوله لا يضع قدمه له حقيقة لغوية ، وهو وضعه دخل أو لا وهو مهجورة فلا يحث بها ، وله حقيقة عرفية وهي الدخول ماشيا وهي غير مهجورة حتى لو نواه لم يحث بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحث منتعلا وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وإرادة المسبب فيحث كيف دخل باعتبار عموم ماشيا أو راكبا حافيا أو منتعلا عند عدم النية (ونسبة السكنى) بالرفع عطف على الدخول جواب عن الأولى يعنى براد بطريق الحجاز بقوله دار فلان كوز الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان وليس ساكنها يحث بالدخول فيها مطلقا كما في الخاتمة والظهيرية أو بشرط أن لا يكون غيره ساكنا فيها ذكره شمس الأئمة ونسبة السكنى تعم الملك والإجارة والعارية فيحث مطلقا باعتبار عموم الحجاز ، وظاهر ما في التحرير أن الحث بالسكنى والملك إنما هو بالحقيقة فإنه قال والجواب أن حقيقة إضافة الدار بالاختصاص وهو بالسكنى والملك فيحث بمملوكة غير مسكونة كقاضيخان خلافا للسرخسى انتهى . وقد علمت أن خلاف السرخسى فيما إذا كان غيره ساكنا فيها أما إذا كانت خالية فلا (ولمّا يحث إذا قدم ليلا أو نهرا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب عما أورد أيضا من أن هذه المسألة لزم فيها الجمع الممتنع فإن اليوم حقيقة بياض النهار ومجاز في الليل (لأن المراد باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل الليل والنهار لأنه يذكّر للنهار والوقت فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد به حقيقة أو مجازة فقلنا إذا تعلق بفعل ممتد فلنهار وبغير ممتد فلوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير في يقتضى كونه معيارا له فإن امتد

الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وإن لم يمتد كوقوع الطلاق ههنا لا يعتمد المعيار فيراد به مطلق الوقت كذا في التوضيح، والمراد بالمتد ما يصح تقديره بمدة، وبغيره ما لا يصح وفيه إشارة إلى أن المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي يتعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم، وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والأرجح الأول لأن المجاز خير من الاشتراك. وأورد على الأصل السابق طاق يوم أصوم فإن الطلاق مما لا يمتد مع أن اليوم للنهار وأحسن الظن بالله يوم تموت فإنه مما يمتد واليوم لمطلق الوقت. وأجيب عن الأول بأنه لموجب وهو اختصاص الصوم به، وعن الثاني بالقربة وهو السرور ولا يختص بالنهار كما أشار إليه في التحرير، وهو معنى ما في التلويح من أن الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عن الموانع، ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن وتتمام هذا المبحث في فصل إضافة الطلاق إلى الزمان من شروح الهداية (ولأنما أريد النذر واليمين إذا قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين) جواب عما أورد أيضا من لزوم الجمع الممتنع في هذه المسألة فإنه للنذر حقيقة ولليمين مجازا، وقد جمعت بينهما بالنية والإيراد على قولهما فإن أبا يوسف لا يجعلهما فلا إيراد على قوله وفائدته لزوم القضاء والكفارة إن لم يصم ووقع في عبارة فخر الإسلام رجب غير ممنون للعلمية والعدل عن الرجب معرفا، لأن المراد رجب بعينه: أي الذي يأتي عقيب اليمين كما في التلويح ويصح تنوينه على إرادة المنكر أي رجب كان وهذه على سقاة أوجه لأنه إما أن لا نية له أو نوى النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو نوى اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو نواهما جميعا والثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين اتفاقا والآخران على الخلاف وإليهما الإشارة بقوله ونوى اليمين: أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات، لكن عند أبي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاما نذرو يمين (لأنه نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين بموجبه) بفتح الجيم، واختلف في معناه هنا فقبل اللازم المتأخر لأن النذر لإيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وإيجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للآية فهلى هذا الموجب نفس اليمين، وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه: أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك إذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه.

وحاصل الجواب أن الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة

الموضوع له كذا في التلويح ، وأجاب في التنقيح (١) عن لزوم الجمع بينهما بأنه لا جمع بينهما في الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لسكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته ورده في التحرير بأنه غلط إذ تحققه مع الإرادة وعدمها لا يستلزم عدم تحققها وإلا لم يمتنع الجمع (٢) في صورته وقد فرض إرادتهما انتهى : وأجاب شمس الأئمة بأنه أريد اليمين بلفظ لله وأريد النذر بلفظ على أن أصوم رجب ، وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور : أى كأنه قال لله لأصومن وعلى أن أصوم ، وتعقبه في التحرير بأنه يلزم عليه أن لا يراد أن ينحو على أن أصوم بدون الله ، وهذا يخالف الأول حيث قرره بأن الخلو فتحريم الترك والمنذور الصوم . وأجاب في الهداية بأنه لا تنافي بين الجهتين أى جهتي النذر واليمين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه ، وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن المهلك فيجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض . قال الهندي : وكلامه يشير إلى جواز الجمع بسببين مختلفين وقد صرح به في آخر باب الخلف بالعقب انتهى ، وتعقبه في فتح القدير بأنه يلزم التناقض من جهة أخرى (٣) وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه الكفارة ، وتنافي اللوازم أقل ما يقتضيه الظاهر فلا بد أن لا يراد باللفظ واحد انتهى :

والحاصل أنه لم يسلم جواب عن إيراد ، وبه يترجح قول أبي يوسف (فهو كشراء القريب تملك بصيغته) لأنها موضوعة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك فكان إعتاقاً

(١) قوله وأجاب في التنقيح ، قال في التلويح هذا الجواب لأنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواها جميعاً فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والحجازي معاً ولا معنى للجمع إلا هذا . فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى الحجازي . قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها اه تلويح ، وهو ما أشار له في التحرير بقوله إذ تحققه الخ أى تحقق النذر .

(٢) قوله وإلا لم يمتنع الجمع : أى بين الحقيقي والحجازي في صورة لأن المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها .

(٣) قوله وتعقبه في فتح القدير بأنه يلزم التناقض من جهة أخرى ، رده في النهر بأنه غير وارد على المصنف لأنه لم يدع عدم التناقض من كل وجه كما هو ظاهر كلامه بل من حيث الوجوب ، وهذا القدر كاف في المطلوب اه .

بواسطة حكمه ، وأورد عليه أنه ينبغي أن يكون يمينا بغبرنية كالمشبه به فإنه إعتاق بلانية ،
وأجيب بأن الصيغة لما غلبت في النذر صارت اليمين كالحقيقة المهجورة فتوقفت على النية ،
وأورد على كون النذر بصيغته أنه ينبغي أن يلزم النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر ،
وأجيب بأنه لما نوى مجازة ونفى حقيقته يصدق ديانة ، لأنه حكم ثابت فيما بينه وبين الله
تعالى ولا مدخل للقضاء فيه ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إن قال : أردت المعنى المجازي
ونفيت الحقيق لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي أصل فيه
كذا في التوضيح (وطريق الاستعارة) وهي مرادفة للمجاز عند الأصوليين ومجاز خاص
عند علماء البيان فإن عندهم المجاز نوعان : مجاز مرسل ، وهو ما يكون علاقته غير المشابهة
واستعارة وهو ما يكون علاقته المشابهة . وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين
الشيئين في خمسة وعشرين نوعا إطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واسم الكل على
البعض وعكسه واسم لازم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام
على الخاص وعكسه وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أولا وعكسه وتسمية الشيء
باسم مجاوره وتسميته باسم ما يشبهه واسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة الشيء عليه
واسم الشيء على بدله والنكرة في الإثبات للعموم والمعرف باللام وإرادة واحد منكر واسم
أحد الضدين على الآخر والحذف والزيادة كذا في التقرير . واختلاف المحققون في ضبطها
فضبطها ابن الحاجب في خمسة : الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة ،
وصدر الشريعة في تسعة : الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
والشرطية والوصفية ، وضبطها فخر الإسلام في شيئين اتصال صورة أو معنى وهو أضيظ
مما ذكرنا إذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكرنا فإن كل موجود من الماديات إنما هو بالصورة
أو المعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا في التقرير ، ولذا اختاره المصنف
فقال (الاتصال بين الشيئين صورة) بأن يكون بينهما جهة اختصاص ، فلا يجوز استعارة
السماء الأرض وبالعكس مع أنهما يشتركان في الوجود والحدوث الجسمية وغيرها ، فلو لم
تختص الجهة بالمجاز (أو معنى) والمراد به الوصف الخاص المشهور ، إذ لو لم يكن خاصا
امتنع الاستعارة وكذا إذا لم يكن مشهورا ولهذا لم يصح تسمية إنسان أسدا باعتبار الحيوانية
لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وإن كانا من لوازم الأسد ،
بل الوصف المشهور في الأسد هو الشجاعة ، ولذا مثل به (كما في تسمية الشجاع أسدا)
وهذا لأن جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي إلى فهاب حسن الكلام وطراوته ، واستواء
الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البدعية والتشبيهات الملية
الغريبة مع العاري عنها كما أن جواز القياس بكل وصف يفضي إلى ارتفاع فضل المجتهد

المستخرج لدقائق المعاني على غيره ، فكما أن القياس لا بد فيه من وصف جامع معدل ، كذلك الجواز لا بد له من معنى خاص مشهور كذا في التقرير (والمطر سماء) مثال للاتصال الصوري . قال مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم : أى المطر ، يعنى كنا فى طين بسبب المطر إلى أن وصلناكم أطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة لأن كل عال عند العرب سماء ، والمطر من السحاب ينزل فهو سماء عندهم فسمى باسمه (وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية) أى بين السبب والمسبب (والتعليل) أى بين العلة والمعلول (نظير الصورة) أى نظير الاتصال الصوري فى المحسوس لا المعنوى لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى ، إذ معنى السبب الإفضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التأثير ، ومعنى المعلول ليس كذلك ، فكان هذا الاتصال بالمجاورة التى بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لأن المشروع ليس بصورة تحس فجعل الاتصال بالمجاورة كالالاتصال من حيث الصورة (والالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع) فى محل النصب على الحال متعلق بمحذوف ، والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع فى المعنى المشروع مقولا لأى معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) هو المراد بعلاقة المشابهة لأن المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة .

والمعنى أن كل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى كالوصية والإرث فإن كلا منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهجيز والدين فيجوز استعارة أحدهما للآخر كقوله تعالى - يوصيكم الله فى أولادكم - أى يورثكم ، وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى أيضا من حيث إن كلا منهما تملك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما إذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما إذا وهب للفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما إذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع ومنع الشيوع إذا تصدق على غنيين .

وفى التوضيح : والحاصل أنه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارجى من مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورهما تصوره انتهى . وفى التحرير : لما لم يشترط نقل الآحاد جاز فى الشرعية بالقرينة فالمنعوية فيها أن تشترك التصرفات فى المقصود من شريعتيها وهو علمتهما الغائية كالحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق كل على الآخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الأصيل وهو القرينة يجعل مجازا فى الحوالة ، وهى بشرط مطالبته كفالة ، وقول محمد يقال أحال رب المال : أى وكله لاشتراكهما فى إفادة ولاية للمطالبة لا النقل

المشترك بين الحوالة التي هي نقل الدين، والكفالة على أنها نقل المطالبة والوكالة على أنها نقل الولاية، إذ المشترك الداخل غير معتبر لا يقال لإنسان فرس ولا لفرس إنسان فكيف ولا نقل في الكفالة والوكالة انتهى : (والأول) أى الاتصال من حيث السببية والتعليل (على نوعين : اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيصح استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم، والأصل فيه أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع، فإن كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما أصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازاً وإلا جاز استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس ، فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ، ولهذا قالوا الأحكام مالية : أى في المال، والأسباب علل آنية، وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب كذا في التلويح : وفي التحرير : فالعلة كون المعنى وضع شرعاً للحصول الآخر فهو علته الغائية كالشراء للملك فصح كل في الآخر لتعاكس الافتقار وإن كان في المعلول على البديل منه ومن نحو الهبة انتهى ، وبه اندفع ما قيل إن الحكم لم يفتقر إلى علة معينة، وتوضيحه أن المشروط في جواز الاستعارة الافتقار إلى ما يصح علة للحكم في نفس الأمر لأن الحكم قبل وجوده مفتقر إلى جميع العلل على وجه البديل فيجوز استعارتها للحكم (حتى إذا قال إن اشتريت عبداً فهو حر ونوى به الملك) من باب استعارة العلة للحكم (أو قال إن ملكت ونوى به الشراء) من استعارة الحكم للعلة (يصدق فيهما ديانة) لما قدمه من جواز الاستعارة من الطرفين أطلقه ولم يقيده بما إذا اشترى النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر في الأولى ، وبما إذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر كما وقع في أكثر الكتب لعدم الاحتياج إلى ذلك التصوير لصحة تصويره فيهما بما إذا اشترى بشرط الخيار له فإنه يصدق ديانة في الأولى ولا يصدق قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه فإنه لولا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء فإنه بنيته شدد على نفسه وبصح تصويره أيضاً بما إذا نوى بالشراء الملك فملكه بهبة أو نوى بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى .

وحاصل ما ذكره أن المسألة عند عدم النية، لأنه إما أن يكون الحلف على الملك أو على الشراء، وكل واحد منهما إما أن يكون على منكر أو معرف فإن على الملك على منكر لم يعنى حتى يجتمع السكك في ملكه وإن كان على الشراء على منكر عتق النصف الثاني ،

وإن كان على معرف على الملك والشراء عتق النصف فيهما لأن الاجتماع صفة ، وهي في الحاضر لغو ، وفي غير المعين معتبرة كذا في التقرير . وأما عند النية فما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضاء للثمة لا لعدم صحة الاستعارة وما فيه تشديد يصدق ديانة وقضاء . والمراد من قول المشايخ في أمثال هذه الصور صدق ديانة أنه إذا استغنى فقها يجيبه على وفق مانواه ولكن القاضى يحكم عليه بموجب الكلام ولا يلتفت إلى مانوى إذا كان فيه تخفيف كذا في التقرير ، وهو يقتضى أن القاضى الجاهل لا يمكنه الحكم بالقوى لكون المفتى يفتى بالديانة والقاضى لا يحكم بها فينبغى أن يجيب المفتى بالديانة ويبين مالا يصدق فيه قضاء كما لا يخفى . وفي التوضيح أن أصل الفرق بين الملك والشراء مبنى على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة . أما بعد زوال المشتق منه فجاز لغوى لكون في بعض الصور صار هذا الحجاز حقيقة عرفية ، ولفظ المشتري من هذا القبيل فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا . أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ، ففي قوله إن ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله إن اشتريت الحقيقة العرفية انتهى (والنوع الثانى) من الاتصال الصورى في الشرعيات (اتصال السبب بالمسبب) وهو كما سيأتى الخارج المتعلق بالحكم المفضى إليه بلا تأثير ، وقيدته في التوضيح والتقرير بالسبب المحض وهو مالا تضاف العلة إليه فخرج السبب في معنى العلة فما في بعض الشروح من أن المراد به الأعم ففيه نظر (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فإنه إذا قال لأمتك أنت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول به ملك المتعة تبعا ، ولا يحل الاستمتاع إلا بالنكاح فكان قوله أنت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الوسطة وهي زوال ملك الرقبة وإذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت استعارة لفظ أحدهما للآخر بالشرط الآتى فلا حاجة إلى ما في بعض الشروح من تقدير مضاف في كلام المصنف تقديره بالفاظ زوال ملك الرقبة (فيصح استعارة السبب للحكم) فيقع الإطلاق بلفظ العتق إطلاقا لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو زوال ملك المتعة بشرط النية لأن المحل غير متعين للمعجاز بل هو محل الحقيقة الوصف بالحرية ، ومن هذا النوع انعقاد النكاح بلفظ الهبة فلما وضعت للملك الرقبة والنكاح للملك المتعة وذلك سبب لهذا فأطلق اللفظ الموضوع للملك الرقبة وأريد به ملك المتعة ، ونكاح غيره عليه الصلاة والسلام كنكاحه ، والخلوص في الآية في الحكم وهو عدم وجوب المهر لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ولا يتوقف على النية وإن كان مجازا ، لأن الإضافة إلى الحرية لا يدل إلا على النكاح

حتى لو كانت أمة تثبت الهبة فينفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح. ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طالب منها التمسكين من الوطء لا يكون نكاحا كذا في التلويح ، ومن هذا النوع أيضا انعقاد الإجارة بلفظ البيع كما في فتاوى قاضيه خان وغيرها لأن ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو تابع له كما أنه سبب لملك المتعة وهو تابع له فإذا قال الحر بعث نفسي منك شهرا بدرهم أحمل كذا فإنه جائز ، بخلاف ما إذا قال العبد ذلك فإنه يكون بيعا لا إجارة كذا في التقرير ، وفيه نظر لأن التأقيت قرينة الحجاز في العبد أيضا وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعا فالحق ما في التلويح ، ولو قال بعث عبيد ودارى منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعا وإن ذكرها فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل بعث عبيد منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة ، وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة انتهى ، وأورد عليه أنه لو قال بعث منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يحز فدل على عدم جواز الاستعارة وأجاب فخر الإسلام بأن عدم الجواز ليس لفساد في الاستعارة ، وإنما هو لفساد في المحل لأن المنفعة لا تصلح محلا للإضافة لأن ذلك معلوم ليس في مقدور البشر حتى لو أضاف إليها الإجارة لم يحز فكذا ما يستعار لها .

وفي التوضيح : ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة ، وهى النكاح بلفظ الهبة ، والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق السبب على المسبب ، لأن الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح ، بل إطلاق اللفظ على مابين معناه للاشتراك بينهما في اللزوم وهو الاستعارة ، ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد . وأما أمثال البيع والملك فصحيح انتهى . وأجيب عنه بجوابين : الأول لصاحب الكشف بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح والعين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا إذا فإنه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك العين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لإثبات ملك المتعة في المحل فثبتت على حسب ما يحتمله المحل ، فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك العين . الثاني لصاحب التلويح إنما لا نسلم أنه يجب في الحجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره ، فعلى هذا لو قال : إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو إرثا يعتق وعلى ما في التوضيح لا يعتق انتهى (دون عكسه) وهو استعارة الحكم للسبب بأن يذكر المسبب ويراد السبب

فلا يجوز عندنا لأن شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا إلى السبب، فأما السبب فليس بمفتقر إلى الحكم، بل هو مستغنى عنه في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الأصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به إنما هو من الأمور الاتفاقية إلا أن يكون المسبب مختصا بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها من الجانبين كما مر، وهذا كقوله تعالى - إني أراني أعصر خمرا - وأورد عليه أن المسبب لا يخلو إما أن يكون لازما أو ملزوما، وعلى التقديرين يلغى أن تجوز الاستعارة وإن لم يكن مختصا لجواز ذكر اللازم وإرادة الملزوم وعكسه : وأجيب بأنه ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة، لأن المراد بقولهم ذكر الملزوم وإرادة اللازم جائز الملزوم المساوي كما في العلة والمعلول والمسبب ليس كذلك إلا إذا اختص كذا في التقرير .

وحاصل دليلهم أنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاعة فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد لا امتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ، وتعقيم في التلويح بأن لقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ، ونحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان انتهى : وجوابه أن أهل اللسان لما جوزوا إطلاق اسم السماء على المطر ولم يجوزوا إطلاق اسم المطر على السماء علمنا أنهم إنما يتجوزون بالأصل عن الفرع دون العكس فلذا قلنا لا يجوز إطلاق المسبب على السبب ، ونفرع عليه أنه لا يجوز استعارة ألفاظ الإطلاق بالعتق ولا بالنية ولا انعقاد الهبة بلفظ النكاح ولا انعقاد البيع بلفظ الإجارة : وذكر في معراج الدراية من بحث الخلوة القائمة مقام الوطء في قوله تعالى - وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن - الآية أن الشافعي حمل المس على الجماع مجازا لإطلاق اسم السبب على المسبب ، ونحن حملناه على الخلوة إطلاقا للمسبب على السبب ، إذ الخلوة سبب للمس عادة ومجازنا أولى لأن مبنى الإطلاق على الملازمة وهي في المسبب أقوى ، إذ لا يوجد بدون سببه ويوجد السبب بدون المسبب كما في الهبع بشرط الخيار انتهى : وظاهره المخالفة لما في الأصول فإنهم قرروا أن إطلاق المسبب على السبب لا يجوز إلا إذا اختص ولا اختصاص هنا كما لا يخفى : وفي الفتاوى لو قال أجرتك هذه بغير أجرة لا تكون إعارة بل إجارة فاسدة ، ولو قال أعترتك هذه شهرا بكذا كانت إجارة فقد استعاروا العارية للإجارة دون عكسه، وصرحوا في كتاب العارية أن عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه قرض مجازا : وفي التنقيح

أن إجارة الحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب ملك المنفعة ولا يلزم عدم الصحة فيما إذا أضافه إلى المنفعة لأن ذلك ليس لفساد الحجاز بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للإضافة حتى لو أضافت الإجارة إليها لا تصح فكذا الحجاز عنها انتهى . وصورة الإضافة إلى المنفعة أن يقول بعث منافع هذه الدار شهرا بكذا وقد قدمناه : وفي التأويل : واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع الحجاز بحسب ذلك مثل إطلاق المشفر على شقة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فحجاز مرسل . وفي التنقيح : واعلم أنه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لا في أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة ، وعند البعض لا بد من السماع فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره . قلنا لا اشتراط المشابهة في أخص الصفات انتهى (وإذا كانت الحقيقة متعذرة) وهي ما لا يتوصل إليه أصلا أو يتوصل إليه بمشقة (أو مهجورة) وهي ما ييسر إليه الوصول لكن الناس تركوه ويفرق بينهما أيضا بأن المتعذر ما لا يتعلق به الحكم وإن تحقق ، والمهجور قد يثبت به الحكم إذا صار فردا من أفراد الحجاز (صير إلى الحجاز بالإجماع) لوجود المقتضى وهو الاحتراز عن الإلغاء ، وانتفاع المانع وهو كون الحقيقة أولى (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتعذرة بالمعنى الثانى وهو ما يتوصل إليه بمشقة وكذا الشجرة والكرم ، لأن العين لا تؤكل فانصرف إلى مجازها وهو ما يخرج مأكولا بلا كثير صنع ، ومنه الجمار والعصير والحل الإمام أبو اليسر رحمه الله ولا يبحث بناطقتها ونبيذها ولو لم تخرج مأكولا فلاشمنها كذا في التحرير : ومثال الأخير شجرة الخلاف وأطلق في النخلة وقيدتها في التقرير معزيا إلى الكردي بما إذا كانت عينها لا تؤكل . أما إذا كانت عينها مما تؤكل فإن يمينه تقع على عينها كقصب السكر والزرجون الرطب وهذا إذا لم تكن له نية فإن نوى شيئا فيمينه على ما نوى ، وأشار بتعين الحجاز إلى أنه لا يبحث لو أكل من عين ما لا يؤكل وهو الصحيح ولم يمثل للمتعذرة بالمعنى الأول . ومثل لها في التحرير بما إذا حلف لا يأكل من هذا القدر ولا نية له فإن يمينه لا يحمله وبه علم أن اقتصارهم في تفسير المتعذرة على المعنى الثانى مما لا ينبغي ولو قالوا كما في التحرير يلزم الحجاز لتعذر التحقيق أو لتعسره أو لهجره لكان أولى ومثل الشجرة الدقيق فتقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة ، وقيد بها لأنه لو حلف لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب فإن يمينه تقع على عينه حتى لو أكل ما يتخذ منها بغير نية لا يبحث كذا في التقرير (أو لا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجور عادة وإن سهل فإن حقيقته وضع القدم حافيا ولكن هجره الناس والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مرادا على أى وجه دخل كما مر : وقد قدمنا أن الدقيق كالشجرة تبعا

لفخر الإسلام وقد جعله في التحرير من قبيل المهجور عادة وكذا لو حلف لا يشرب من هذه البئر فإن فخر الإسلام جعله من المعتدل وهو الكرخ وجعله في التحرير من المهجور. والظاهر أنه من قبيل المهجور فيهما لسكن حكي الاختلاف ففخر الإسلام فيما إذا أكل من الدقيق أو كرع من البئر ورجح عدمه (والمهجور شرعا كالمهجور عادة) لأن ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهى عنه شرعا لدينه وعقله، فلو حلف لينكحن أجنبية لايحنت بالزنا إلا بالنية كما في التحرير (حتى ينصرف التوكيل بالخصوصية إلى الجواب مطلقا) إقرارا كان أو إنكارا لأن الخصوصية منازعة وهي منهي عنها بقوله تعالى - ولا تنازعوا - فكان نفس اللفظ قريبة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصوصية دالة على أن الخصوصية مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال اسم المقيّد في المطلق أو الجزء في الكل بناء على عموم الجواب فذلك الإقرار لكن عند القاضي، فلو أقر عند غيره لا يصح وخرج عن الوكالة، وهو مستفاد من الجواب لأنه لا يصح إلا عند القاضي وأطلقه فشمّل وكيل المدعى كما لو أقر بأنه مبطل ووكيل المدعى عليه كما لو أقر عليه بثبوت الحق، وقيد بالتوكيل بالخصوصية من غير استثناء لأنه لو وكله بها غير جائز الإقرار صار وكيلًا بالإنكار فقط في ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الإنكار صار وكيلًا بالإقرار فقط ولو وكله غير جائز الإقرار والإنكار فقد اختلف المتأخرون في صحته وتماحه في النهاية (وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه) لأن فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعا لأن فيه ترك الرحمة وهو حرام للحديث «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا» فتكون حقيقة المشار إليها هي الذات المقيّد بصفة الصبا مهجورة فيصير إلى المجاز وهو مطلق الذات إطلاقا لاسم الكل على الجزء عكس ما قبله فإن للكل جزاء الجزئي، وإذا أريد الذات حث مطلقا كلمه وهو شيخ أو شاب لأن الذات موجودة فيهما، وأورد ينبغي أن يجعل تبدل الوصف قائما مقام تبدل الذات فإنه أصل كلي كما عرف في حديث بريرة: وأجيب بأنه يستلزم بطلان المخاوف عليه وهو باطل، وأورد الحمل على الذات يستلزم محظورات أربعة ترك الترحم مادام صبيّا وترك التوقير إذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن دائما وهجران المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة أيام. وأجيب بأنها تثبت ضمنا ولا معتبر به وإنما الالتفات إلى مباشرة المحذور قصدا، فلو لم يحمل الصبا على الذات لزم هجران الصبي قصدا وهو حرام وتماحه في التقرير، قيد بالإشارة لأنه لو حلف لا يكلم صبيّا تقيد بزمن صباه وإن كان مهجورا لأن صفة الصبا صارت مقصودة بالحلف لكونه معرّفا للمحذوف عليه، فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المخاوف عليه (وإذا كانت الحقيقة مستعملة) أي غير مهجورة، وبه سقط ما قيل من أن الاستعمال داخل في حقيقة الحقيقة فكانه قال وإذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة (والمجاز متعارفا) أي غالبا في التعامل عند

بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض كما سيأتى (فهى أولى عند أنى حنفية) لأن الأصل لا يترك إلا للضرورة (خلافا لهما) فعندهما الحجاز الأغلب أولى لأن المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة . وجوابه أن غاية استعمال الحجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح الحجاز المتعارف عندهما ، سواء كان عاما متناولا للحقيقة أو لا . وفى كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه وتامه فى التلويح ، وقيد بغلبة الحجاز لأن الحقيقة لو كانت أغلب منه أو استويا فى الاستعمال فهى أولى اتفاقا لأصالتها وانتفاء المعارض كلها فى التقرير ، وذكر فى التحرير وتفسير التعارف بالتفاهم أولى منه بالتعامل لأنه فى غير محله لأنه كون المعنى الحجازى متعلق علمهم بل هو سببه إذ به يصير أسبق ، ثم هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والحجاز والتحرير أن التعامل هو الأكثر استعمالا فى الحجازى منه فى الحقيقى ، وما قبل تفسيره بالتعامل قولهما وبالتفاهم قوله للحنث عنده بأكل لحم آدمى وخنزير فى حلفه لا يأكل لحما خلافا لهما غير لازم بل لاستعمال اللحم فيها افتقار الحقيقة والأسبقية ماسواهما عندهما ويشكل بما قالوا من التخصيص بالعادة بلا خلاف فإنه ينبغى أن لا يحنث اتفاقا (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة) فإنه يقع على عينها عنده لأن عينها مأكولة عادة فلا يحنث بأكل خبزها ودقيقها فالعادة فيها مشتركة فلا توجب التخصيص وعندهما يقع على مضمونها : أى الأجزاء التى تضمنته هذه الحنطة للتعارف (أو لا يشرب من الفرات) فإن يمينه تقع على الكرع عنده لأنه الحقيقة فإن من لا ابتداء الغاية فتستدعى كون ابتداء الشرب من الفرات وهى مستعملة ، وعندهما تقع على شرب ماء منسوب إلى الفرات وبالأخذ بالأوانى لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر متشعب منها لم يحنث قال فى الأساس : كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه للشرب وأصله فى الدابة ، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه كلها فى التقرير ، وظاهره أنه فى الإنسان الشرب بفيه سواء أدخل أكارعه أو لا ، وفى الظهيرية (١) خلافه كما أوضحناه

(١) قوله وفى الظهيرية الخ . قال فى شرح التحرير : وفى الفتاوى الظهيرية وتفسير الكرع عند أنى حنفية أن يخوض الإنسان فى الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون إلا بعد الخوض فى الماء فإنه من الكراع ، وهو من الإنسان مادون الركبة ومن الدواب مادون الكعب كلها قاله الشيخ الإمام نجم الدين النسفى اه . والأول هو المعروف المتبادر لأنه كما قال فى التلويح أصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بادخال أكارعها فيه ، ثم قيل للإنسان كرع فى الماء إذا شرب بفيه خاض أو لم يخض اه .

في شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية أما إذا نوى فهو على مانوى من حقيقة أو مجاز (١) (وهذا) أى الاختلاف في تقديم الحقيقة المستعملة أو المجاز المتعارف (بناء على) أصل آخر مختلف فيه، وهو (أن الخلفية) أى كون المجاز خلفاً عن الحقيقة إنما هو (في التكلم عنده) بمعنى أن التكلم باللفظ المجاز صار خلفاً عن التكلم باللفظ الحقيقة حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أولاً، ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد لاختلاف عن حكم الحقيقة (وعندهما) الخلفية (في الحكم) أى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلاً بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلاً والتحقق أن هذا ابني لإثبات البنوة خلف عن هذا ابني كإثبات الحرية فى حكمه، وما ذكره من أن حكم هذا خلف عن ضد ذلك أخذ بالخاص والى توضيح المقصود فإنه لا نزاع أن الأصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز كما فى التلويح . فالخاص أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازى هل بشرط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور فى استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ باعتبار الأصالة والخلفية فى المقصود أولى وفى استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ ، فاعتبار الأصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العلم إلى الوجود أولى واستدل لهما فى التوضيح بما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من المألوف إلى اللازم فلا بد من إمكان المألوف ليتحقق الانتقال منه ، وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على إمكان معناه وصحته فى نفسه، ثم لا يخفى أن المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقي فى كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل وفى كلام الله تعالى كذا فى التلويح (ويظهر الخلاف فى قوله لعبد وهو أكبر سناً منه هذا ابني) فعنده يعنى ، واختلف فى معنى كونه خلفاً فى حق التكلم عنده، فقال بعضهم إن هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن هذا حر ، وبعضهم فسروه بأن هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن

(١) قال البردوى: الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى، وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من أن الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم، وفى الحكم للمجاز رجحان لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معاً فصار مشتملاً على حكم الحقيقة فصار أولى، ومن أصل أبى حنيفة أنه يخلف عن التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصار الحقيقة أولى ،

لفظ هذا ابني إذا أريد به البتوة والوجه الأول صحيح في المعنى مفيد للغرض، لكن الثاني أبقى وتماهى في التوضيح، وعندهما لا يعتق لعدم إمكان المعنى الحقيقي وقدمنا دليل كل من القولين، وفي التنقيح أنه على قوله لما فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فيجعل إقرارا فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لأنه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فإن الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطة في اللفظ، وتعتق بقوله يا حر لأنه موضوع له انتهى وبه علم أنه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذبا. ثم اعلم أنه إذا عتق عنده هل يصير أمه أم ولد له فلا يبي حنيفة في وجه إعاقته طريقان : أحدهما أنه إقرار بالحرية فيجب أن يصير مقرا بحق الأم أيضا لأنه يحتمل الإقرار. والثاني أنه لإنشاء التحرير فلا يثبت في حق الأم لأنه ليس في وسعه إثبات أمومية الولد قولاً لأنها من حكم الفعل فلا يثبت بدونه، وصحح في التقرير الطريق الأول فتصير أم ولد لما ذكر في الإكراه إذا أكره أن يقول هذا ابني لا يعتق عليه والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء، وقيد بكونه أكبر لأنه لو كان مثله يولد مثله سنا وهو معروف بالنسب من غيره عتق اتفاقا عملاً بحقيقته دون مجازة لأنه ممكن فإن النسب قد يثبت لزيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر صادقا في حق نفسه فثبت أحكام النسب في حقه وتصير أمه أم ولد له. وحاصله أن النسب لما كان ممكن الثبوت منه في الباطن يجعل كأنه ثابت منه وله لوازم كالحرية وأمومية الولد وقطع النسب عن الغير فثبت لوازمه إلا ما تحقق فيه المانع، وهو الأخير. ثم أعلم أن المصنف جعل اختلافهم في الأصل السابق مبنيًا على اختلافهم في جهة الخلقة للمجاز نظرا إلى أن الخلقة لما كانت عنده في التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وإن قل استعمالا ولما كانت عندهما في الحكم اعتبر في الحكم الأكثر استعمالا ورده في التحرير (١) بعلم البناء على هذا الأصل لأن

(١) قوله ورده في التحرير الخ، عبارته مع شرحه وكون هذه المسألة أعنى تقديم الحقيقة المستعملة على المجاز المتعارف فرع جهة الخلقة فراجع التكلم بالحقيقة على التكلم بالمجاز لرجحانها عليه ووجهها الحكم بأعميته أي حكم المجاز لحكمها: أي الحقيقة لأنه شملها حتى صارت فردا من أفرادها فكثرت فائدته، وكان فيه عمل بالحقيقة من وجه لدخولها فيه لا يتم إذ الغرض يتعلق بالخصوص كضده: أي كما يتعلق بالعموم والمعين لما هو الغرض منهما الدليل مع أن المجاز المتعارف قد لا يعم الحقيقة فالمبني لهذه المسألة صالوح غلبة الاستعمال دليلا مرجحا للغالب استعمالا فيهما على الآخر فأثبتاه، ونفاه بأن العلة لا ترجح بالزيادة فتسكفا أي فتساوى الحقيقة والمجاز في الاعتبار ثم ترجح الحقيقة عنده لرجحانها عليه لا ذلك أي كون المجاز أعم كما قالاه.

الغرض يتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين لأحدهما الدليل ، فالمعنى صلاح غلبة الاستعمال دليلاً فأثبتناه ونفاه (وقد نتعذر الحقيقة والحجاز معاً إذا كان الحكم) أى لازم المعنى الحقيقي إذ المعنى الحقيقي لا يكون حكماً بل هو أثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيلتفى المعنيان جميعاً كذا قرره بحجى السيرامى (ممتنعاً) لأن الكلام وضع لمعناه فإذا استحال معناه ولازم معناه بطل (كما فى قوله لا مرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) أى سواء أصر على هذا القول أو كذب نفسه بأن قال غلطت أو وهمت ، قيد بالحرمة لأنه يفرق القاضى بينهما إذا أصر عليه لا لثبوت الحرمة لأنه بالإصرار صار ظالماً بمنع حقها فى الجماع لأنه يمنع عن وطئها عند الإصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما فى الجلب والعنة ، والظاهر أن التفريق طلاق ، واستشكل السيرامى التفريق إن حصل الوطء مرة وفى الإيلاء الفرقة بحكم الشرع لا بتفريق القاضى انتهى ، والحق أنه لا تفريق بينهما كما صرح به فى الخائنة والبزازية ، وقيد بقوله وهى معروفة النسب لأنها لو كانت مجهولة وثبت على ذلك ويولد مثلها له يفرق وإن أقرت أنها بنته بثبت النسب وإن كان لا يولد مثلها له لم يثبت كذا فى البزازية ، وقيد باقتضاره على قوله هذه بنتى لأنه لو زاد عليه رضاعاً فإن قال أخطأت أو نسيت لم يفرق وإن أصر بأن قال قولى حتى فرق وحكمه قبل النكاح كذلك وإقراره بأنها أمه أو أخته كذلك وإقرارها بأنه ابنها رضاعاً ليس بمعتبر وإن أصرت عليه لأن الحرمة ليست إلبها قالوا وبه بفتى فى جميع الوجوه كذا فى البزازية .

وحاصل ما قرروا به تعذر المعنيين فى مسألة الكتاب أن موجب البتة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كإنشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وهنته فإثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للأب من سناً مجازاً عن ذلك : وأما التحريم الثابت بهله بنتى أعنى التحريم الذى هو من لوازم البنئية فهو مناف للملك النكاح فالزوج لا يملك لإثباته إذ ليس له تبدل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له . والحاصل أن التحريم الذى هو فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ كذا فى التلويح ، وأورد عليه أن غاية الأمر المنافاة بين الحرمتين واستعارة المتنافى للمنافى جائزة كما فى قوله تعالى - إنك ميت وإنهم ميتون - سمي الخى ميتاً . وأجيب بأن ذلك إنما يجوز بالمجاورة لانتفاء الاتصال المعنوى بين المتنافيين فى الشرعيات لأن الاتصال المعنوى فيها بالنظر إلى المعنى المشروع كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك ولا مجاورة هنا كذلك لأن الاتصال

الصوري في الشرعيات بالعلية أو السببية وأحد المتنافيين لا يكون سببا للآخر ولا علة له كذا في التقرير ، وتعقبهم في التحرير بأن ثبوت التحريم حكما للنسب لا يضره ثبوته من الغير لأنه لا يمنع في نفس الأمر من الزوج فإنه مما يخفى فيلزمه حكمه غير محكوم به كما في عبده المنسوب الممكن انتهى (والحقيقة تترك بدلالة العادة) شروع في بيان قرينة المجاز فإنه لا بد له من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان أو شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأى أئمة الأصول كذا في التلويح ، والعادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة ، وهى أنواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندي وقد جمع فخر الإسلام بين الاستعمال والعادة نظراً إلى أن الاستعمال راجع إلى القول والعادة راجعة إلى الفعل (كالنذر بالصلاة والحج) فإن حقيقة الصلاة الدعاء وصارت في العرف اسماً لعبادة مخصوصة فانصرف النذر إليها لأنه مجاز متعارف والحج هو القصد لغة ثم صار اسماً لعبادة مخصوصة مجازاً كذا ذكر فخر الإسلام وظاهره أن استعمال الصلاة والحج في العبادة مخصوصة مجاز فظن صاحب البديع أنه مجاز شرعى ، وليس كذلك لأنه لا خلاف أن المستعملة لأهل الشرع حقائق شرعية يتبادر منها ما علم بلا قرينة وإنما الخلاف في أنها عرفية للفقهاء أو بوضع الشارع فالجمهور على الثانى وعليه يحمل كلام الشارح ، فقول فخر الإسلام إنها مجازات يريد مجازات لغوية هجرت حقائقها : أى معانيها الحقيقية لغة كما في التحرير في بحث الحقيقة وفيه في بحث التخصيص مسألة العادة العرف العملى مخصص عند الحنفية خلافاً للشافعية كحرمات الطعام وعاداتهم أكل البر انصرف إليه وهو الوجه (١) أما بالعرف القولى (٢) فاتفق كالداهية للحمار والدراهم على النقد الغالب ومثل جمع (٣) من الحنفية الملك (٤) بالنذر بالصلاة والحج ينصرف إلى الشرعى فقد يظن أنه (٥) غير مطابق والحق صدقهما (٦)

- (١) قوله وهو الوجه : أى قول الحنفية .
- (٢) قوله بالعرف القولى ، وهو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ المعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذاك المعنى .
- (٣) قوله جمع ، منهم المصنف صاحب المنار اهـ .
- (٤) قوله لذلك : أى للتخصيص بالعادة وهى العرف العملى اهـ .
- (٥) قوله أنه ، التمثيل غير مطابق : أى وإنهما مثالان للتخصيص بالعرف القولى .
- (٦) قوله صدقهما : أى التخصيص بالعرف العملى والتخصيص بالعرف القولى =

عليهما إذ وضعهم تترك الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة التهي (وبدلالة اللفظ في نفسه) أى إنشاء المادة عن كمال فتخص بما فيه كمال أو نأص فلا يتناول ذا كمال (كما إذا حلف لا يأكل لحما) مثال لإنشاء المادة عن كمال فلا يدخل السمك لإنبيائه (١) عن الشدة بالدم، وقد يدخل في العرف لو انفرد (٢) ولم يعارضه عرف آخر، ولو عارض الدلالة المذكورة عرف قدم العرف (٣) كذا في التحرير : والحاصل أنه لا يبحث بأكل السمك للعرف وبدلالة اللفظ ، فلو وقع التعارف على إطلاق اللحم عليه حث به عملا بالعرف فقط والكلام عند عدم لية معممة للسمك ، أما عندها فيبحث به كما أشار إليه في التحرير (وقوله كل مملوك لى حر) يعنى لا يتناول المسكاتب وهو مثال آخر لإنشاء المادة عن كماله لأن المسكاتب ليس مملوكا من كل وجه لكونه حرا هذا ودخل المدبر وأم الولد والمستأجر والمستعار والمرهون والمأذون ولو مديونا كما عرف في الفقه (وعكسه الحاف بأكل الفاكهة) أى عكس ما أنبأ عن كمال ما أنها عن نقص كالحلف لا يأكل فاكهة فلا يبحث بالعنب والرمان والرطب ، لأن تركيب الفاكهة دال على التبعية والقصور في المقصود الأصلي والزيادة فيها وهو كونه غذاء مناف للتفكه بخلاف زيادة الطرار فإنها غير منافية للسرقة وإنما هى مكملة لها فألحق بالسارق دلالة كالضرب والشم الملحقين بالتأفيف (وبدلالة سياق النظم) أى سوق الكلام يعنى تترك الحقيقة لقيام قرينة التحقت بالكلام إما في سياقه بالياء المثناة وإما في صياقه بالياء الموحدة إلا أن الأول أكثر ما يستعمل فيما يلحق آخر الكلام (كقوله طلق امرأتى إن كنت رجلا) فلا يكون توكيلا لأنه صار للتوبيخ بقرينة آخره ، ومثله إن قدرت وكذا قوله اصنع فى مالى ماشئت إن كنت رجلا ، ولو

= عليهما أى هذين المثالين ، لأن الأصل والمعتاد فى فعل المسلم لهما أن يكون على الوجه الشرعى ، وفى إطلاق كل من لفظهما شرعا وخصوصا فى النذر المعنى الشرعى له ، ولا يقال وضع الحنفية يشير إلى أن المراد العرف القولى لأننا نقول لا نسلم ذلك ، إذ وضعهم لهذه المسألة تترك الحقيقة بخمسة أشياء ، ولا شك أن هذا أعم من أن تكون الحقيقة عاما أو غيره بدلالة العادة هذا أحد الخمسة وبدلالة اللفظ فى نفسه هذا ما فى الخمسة الخ ، وما كان ينبغى لابن نجيم الإعراض عن كلام شارح التحرير الموضع لألفاظ التحرير بنقل عبارة المتن مجردة .

(١) أى لفظ اللحم اه .

(٢) قوله لو انفرد : أى إنشاء اللفظ بالإخراج من العام أو المطلق اه :

(٣) قوله قدم العرف : أى على الإنشاء لرجحان اعتباره عليه اه .

قال لي هليك ألف فقال لك على ألف ما أبعدك لم يكن إقرارا ، وقال محمد في السير الكبير : الحرفي إذا استقام مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا ، فان قال أنت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن أمانا ، ولو قال انزل كان أمانا ، ولو قال انزل إن كنت رجلا لم يكن أمانا كذا ذكره فخر الإسلام (وبدا لالة معنى يرجع إلى المتكلم) أى من قبله لا غير (كما في يمين الفور) وهى اليمين المؤبدة لفظا المؤقتة معنى ، والفور فى الأصل مصدر فارقت القدر إذا غلت استعير للسرعة ، ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث ، ففعل رجعت فلان من فوره : أى من ساعته ، ومن قبل أن يسكن وحقيقته دلالة حالهما كأن خرجت فطالق عقيب تهيمها نخرجة لجت فيها لا يحنت بخروجها بعد ساعة ، وقول من دعى إلى غداء والله لا أتغدى فإنه يتقيد بالغداء المدعو إليه (وبدا لالة فى محل الكلام) وهو الخبر عنه فإذا لم يكن قائلا لما أخبر عنه تركت حقيقة الكلام وصير إلى المجاز كقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » و« رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية ، وعين الخطأ والنسيان لا يكون مرفوعا ، بل المراد الحكم وهو نوعان : الأول الثواب والإثم ، والثانى الجواز والفساد ، والأول بناء على صدق عزيمته ، والثانى بناء على كونه وشرطه فإن من توطأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه (١) لصدق عزيمته ، ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم . أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له ، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له ، فإذا ثبت أحدهما اتفقا لم يثبت الآخر كذا فى التنقيح وفيه كلام آخر يعلم من التلويح ، وفى التحرير لا إجمال فى نحو : رفع عن أمتي الخطأ ، لأن العرف فى مثله رفع العقوبة والإجماع على إرادته شرعا وليس الضمان عقوبة بل جبر الحال المغبون قالوا لا ضمان متعين ولا معين . أجب عينه الفرق المذكور انتهى ، وفى التقرير وإقائل أن يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوى كالأشياء فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم إذ تفسير الحكم الأثر الثابت بالأشياء وذلك عام والجواب أن ذلك إنما يستقيم أن لو كان الحكم مقولا عليهما . بالتواطؤ وهو ممنوع لأن الجواز والفساد وإن كانا أنرين ثابتين بالأعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى . وحاصله أن المشترك المعنوى إن كان متواطئا قبل العموم وإن كان مشككا لا يقبل .

(تنبيه) قال فى الخلاصة : الرباء لا يدخل الفرائض ، وقال الوأالجنى : الرباء

(١) قد يقال إنه ليس الثواب بخصوص المترتب على نفس العمل بل على شيء آخر وهو صدق العزيمة .

لا يدخل في صوم الفرائض وصوم التطوع وفي سائر الطاعات يدخل لقوله عليه الصلاة والسلام « يقول الله تعالى : الصوم لي وأنا أجزي به » فنفى شركة الغير وهذا لم يوجد في سائر الطاعات انتهى ، وفي البرازية ولا ريباء في الفرائض في حق سقوط الواجب انتهى فيفيد أنه يدخل الفرائض في حق سقوط الثواب وحصول الإنم (والتحرير المضاف إلى الأعيان كالحارم والخمر حقيقة عندنا) لاستعماله فيما وضع له لأنه إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لسنن التحريم نوعان : تحريم بلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير . والثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحا له ، وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتأكيد النفي فإما أن يجعل مجازا ليصير مشروعا بأصله فغلط فاحش كلما ذكره فخر الإسلام (خلافا للبعض) وهم طائفتان : طائفة قالوا بأن الإضافة مجاز ، ومنهم الكرخي من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال أو بخلاف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخبر عنه بالحرمة هو العين وهو لا يحتملها لأن الحرمة من صفات الفعل والعين ليست بفعل ، وهذا هو المناسب للذكر هذه المسألة هنا فان البعض جعلوه مما ترك بدلالة محل الكلام وقدمنا أنه غلط فاحش ، لكن اعترض على فخر الإسلام بأنه قد اعترف بالمجاز لأن إقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم توصيف الفعل به نوع من المجاز ، وقد أجيب عنه بما حاصله كما ذكره السيرامي أن إقامة العين مقام الفعل ليست بمعنى أن يوصف المحل بالحرمة بدلا عن توصيف الفعل بالحرمة كما أن استعمال لفظ الأسد في الشجاع بدل عن استعماله في الفرس فيكون مجازا بل بمعنى أن توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه إفادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الأولى لأنه لا يتصور بدون المحل فاذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء أولى وبالمنع أخرى فهذا كالسكنية أريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل إلى لازمه فلا يكون من المجاز في شيء انتهى ، وطائفة قالوا بالإجمال والحق ظهوره في معين : لنا الاستقراء في مثله إرادة منع الفعل المقصود منها حتى كان متبادرا من نحو حرمت الخمر والخمر والأمهات فلا إجمال .

قال في التحرير : وادعاء فخر الإسلام وغيره من الحنفية الحقيقة لفصد إخراج المحل عن المحلية تصحيحه بادعاء تعارف تركيب منع العين لإخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقا وفيه زيادة سبب العدول عن التعليق بالفعل إلى التعليق بالعين انتهى .

تم الجزء الأول

وبليه

الجزء الثاني ، وأوله (ويتصل بما ذكرنا)

فهرس

الجزء الأول من فتح الغفار بشرح المنار

مصحفة

- ٣ ترجمة مصنف متن المنار
- ٤ ترجمة صاحب فتح الغفار
- ٥ ترجمة صاحب الحواشي
- ٦ خطبة الكتاب
- ٨ مبادئ علم الأصول
- ٩ أصول الشرع أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس
- ١٠ تعريف الكتاب الذي هو القرآن
- ١١ الاختلاف في البسملة هل هي من القرآن ؟
- الاختلاف في تكفير من أنكر المعوذتين مع القطع بقراءتهما
- الخلاف في كفر من قال بخلق القرآن
- ١٢ الكلام على الحكم
- ١٣ تقسيم اللفظ بحسب صيغته ومعناه إلى خاص وهام ومشترك ومؤول والخ
- ١٦ الكلام على الخاص
- ١٩ حكم الخاص
- ٢٧ الكلام على الأمر
- ٣٣ موجب الأمر
- ٣٦ الخلاف في إطلاق الأمر على الإباحة والندب هل هو حقيقة أم لا
- ٣٩ هل يقتضي الأمر التكرار ؟
- ٤٣ حكم الأمر نوعان
- ٤٥ الكلام على الأداء
- ٥٢ الكلام على القضاء
- ٥٨ لابد للمأمور به من صفة الحسن
- ٦٠ تقسيم الحسن للمأمور به
- ٦٣ الكلام على القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه
- ٦٤ شرط التكليف توهم ما يتمكن به من الأداء
- ٦٧ دوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
- ٦٩ هل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به

- ٧٠ الأمر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به
- ٧٥ الوجوب إما أن يضاف إلى الجزء الأول أو إلى ما يلي ابتداء الشروع
- ٧٨ حكم ما كان الوقت فيه ظرفاً للمؤدى اشتراط نية التعمين
- ٨٢ الكفار يخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات
- ٨٤ الكلام على النهى وأقسامه
- ٩١ الكلام على العام
- ٩٤ العام قبل الخصوص يوجب الحكم قطعاً
- ٩٧ إن لحق العام خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً
- ١٠١ قبل إن العام الخصوص يسقط الاحتجاج به وقبل يبقى
- ١٠٢ العموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير
- ١٠٣ ألفاظ العموم
- ١١٩ ما ينتهى إليه الخصوص نوعان
- ١٢٠ الكلام على المشترك
- ١٢١ حكم المشترك
- ١٢٣ الكلام على المؤول
- الكلام على الظاهر
- ١٢٤ الكلام على النص
- ١٢٥ الكلام على المفسر
- الكلام على المحكم
- ١٢٧ الكلام على الخفى
- الكلام على المشكل
- ١٢٨ الكلام على المجمل
- ١٢٩ الكلام على المتشابه
- الكلام على الحقيقة
- ١٣٠ الكلام على المجاز
- ١٣٣ الحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز
- ١٣٥ يستحيل اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد
- ١٤٨ إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع
- ١٤٩ المهجور شرعاً كالمهجور عادة [تمت]